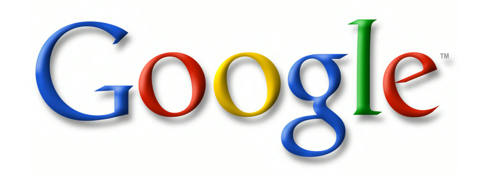
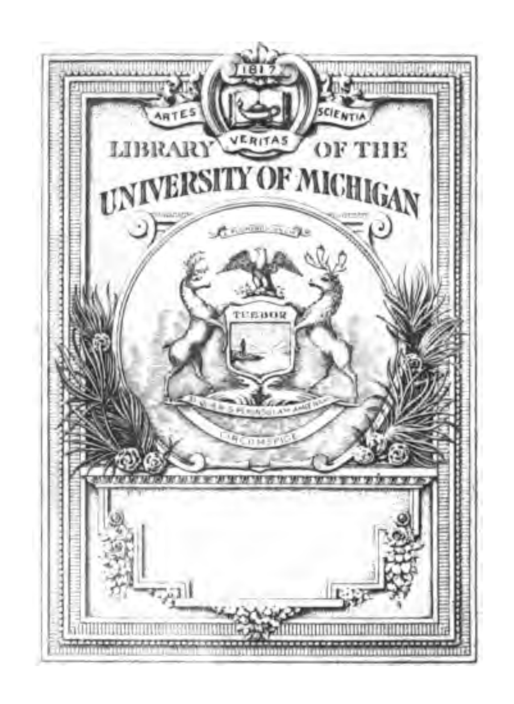
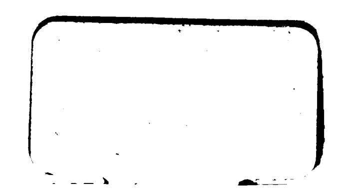



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena,
Ritter des Sachsen-Ernestinischen Hausordens I. Classe.

Einunddreissigster Jahrgang.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1888.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Anzeigen.

Viertes Heft.

Anzeigen:

Programm
der
Haager Gesellschaft
für das Jahr 1887.

Nach der Veröffentlichung des Programms für 1886 haben sich den Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion als Verfasser der mit einer silbernen Medaille gekrönten Abhandlungen über das Apostolat (Motto: 2 Cor. XIII, 8) und über Ἅγιος und seine Derivate (Motto: Joh. XVII, 19) bekannt gemacht die Herren

Wilhelm Seufert,
Pfarrer in Wollbach bei Lörrach (Baden)
und
Ernst Issel,
Pfarrer in Eichstetten (Baden).

Ihre Abhandlungen sind aufgenommen in die Werke der Gesellschaft (Sechste Serie, Theil II und III).

Als Verfasser der zwei Abhandlungen über dieselben Gegenstände, gezeichnet mit den Motto's: „Wir glauben, darum reden wir", und Joh. XVII, 17, welche einer Auszeichnung würdig geachtet sind, haben sich angemeldet die Herren

Hermann Freiherr von Soden,
Archidiaconus zu St. Jacobi, Chemnitz (Sachsen),
jetzt Prediger in Berlin,

und

Dekan Schmoller
in Derendingen (Württemberg).

In ihrer Versammlung vom 12. September und folgenden Tagen haben die Directoren der Gesellschaft ihr Urtheil gefällt über zwei Abhandlungen, ihnen vor dem 15. December des vorigen Jahres zugesandt. Beide bezogen sich auf die Preisfrage:

> Die Gesellschaft verlangt: eine biblische Apologetik oder eine Auseinandersetzung und Würdigung der Art und Weise, wie in den verschiedenen Schriften der Bibel die Religion anempfohlen und vertheidigt wird.

Die erste Abhandlung, in der deutschen Sprache, mit dem Motto: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*, konnte, nach dem einhelligen Urtheile der Directoren, auf Krönung keinen Anspruch machen. Zwar zeigte der Verfasser zumal im Neuen Testamente sehr erfahren zu sein und machte er manche richtige und scharfsinnige Bemerkung; zwar schien sein Streben, die biblische Apologie der Religion den Bedürfnissen der Gegenwart dienstbar zu

machen, ganz lobenswerth; aber der Forderung der Preisfrage hatte er kein Genüge geleistet. Die Abhandlung war nicht bloss schlecht geschrieben, hie und da eben fast unleserlich, sondern auch der Stil war verschiedenartig gestaltet, oft ungeschickt und im Allgemeinen war die Form unbehaglich. Die Vertheilung erregte mehr als ein Bedenken. Aber besonders gegen den Inhalt hatte man Beschwerde. Die Anempfehlung und Vertheidigung der Religion in den Schriften des Alten Testaments wurde weder vollständig dargestellt, noch historisch aufgefasst und gewürdigt. Dasselbe Bedenken galt, obgleich in geringerem Maasse, für den zweiten Theil, worin die Schriften des Neuen Testaments behandelt wurden. Ganz unbefriedigend war der sichtbar unvollendete Paragraph über die Johanneischen Schriften. Aber auch anderswo in diesem Theile fanden die Beurtheiler nicht das, wozu sie zu erwarten Recht hatten: vielmehr die Anweisung von einigen, jetzt noch brauchbaren apologetischen Ideen und Winken, als eine Würdigung der unterschiedenen Bücher aus dem Gesichtspunkte ihres geschichtlich aufgefassten apologetischen Inhaltes. Das Endurtheil über das Ganze konnte demnach, der schon erkannten Tugenden der Abhandlung ungeachtet, nicht anders als ungünstig sein.

Die zweite Abhandlung, in der französischen Sprache, mit dem Sinnspruch: Pietatis ergo, hatte einen sehr grossen Umfang, einen reichen Inhalt und war mit Sorgfalt redigirt. Wenn die Directoren bloss auf die kolossale Arbeit, die daran verwendet, hätten Acht geben dürfen, so würden sie ihr den angesetzten Preis nicht haben entsagen können. Die Hauptfrage aber sollte ihnen diese

sein, ob der Verfasser gegeben hätte, was die Gesellschaft verlangt hatte, und darauf sahen sie sich, zu ihrem Bedauern, verpflichtet negativ zu antworten. Was ihnen hier dargeboten wurde, war keine „Biblische Apologetik". Der Verfasser war ausgegangen von der näheren Umschreibung dieses Ausdruckes in der Preisfrage („Auseinandersetzung und Würdigung der Art und Weise, wie in den verschiedenen Schriften der Bibel die Religion anempfohlen und vertheidigt wird"); aber er hatte sie so verstanden, als ob eine vollständige Beschreibung der Religionsverkündigung der Bibelautoren und eine Kritik dieser Verkündigung aus dem Gesichtspunkte der wahren Religion nach seiner, d. h. des Verfassers, Ansicht beabsichtigt wäre. Er hatte, mit anderen Worten, die obengenannte Umschreibung nicht betrachtet in Verbindung mit dem Ausdrucke, welchen sie näher erklären sollte, und zu viel übersehen, dass darin nicht bloss „die Anempfehlung", sondern die Anempfehlung und Vertheidigung der Religion, deshalb gegenüber ihren Verächtern oder Bekämpfern, erwähnt wurde. Weiter hatte er „die Religion", in jener Umschreibung genannt, mit Unrecht aufgefasst in absolutem Sinn, anstatt dabei an die Religion der Bibelautoren selbst zu denken. Diese wenig richtige Erklärung der Preisfrage hatte einen zweifachen schädlichen Erfolg gehabt. Erstens hatte sie den Verfasser verlockt, in seiner Behandlung der biblischen Schriften — dann und wann auch auf seinem Standpunkte viel zu weitläufig — auszuschweifen über dasjenige, was zu seinem Gegenstande nicht gehörte, und dagegen Bücher oder Abschnitte von Büchern, welche

einen bestimmt apologetischen Charakter haben, entweder mit Stillschweigen zu übergehen, oder nur flüchtig zu besprechen, weil sie ihm der Religionsverkündigung nicht gewidmet zu sein schienen. Zweitens hatte der Kritik des Verfassers jene Erklärung eine falsche Richtung gegeben. Weil die Bibelautoren nicht an ihrer Zeit, sondern an des Verfassers Auffassung der Religion geprüft wurden, war das Urtheil über sie, obgleich stets ernsthaft und fast immer würdig ausgedrückt, jedoch nicht selten unbillig, und trug es im Allgemeinen einen scharf gezeichneten subjectiven Charakter. Ueber die Richtigkeit mancher Beurtheilung trennten sich natürlich die Ansichten der Directoren, gleichwie sie auch über die historische Kritik des Verfassers keineswegs einstimmig dachten. Aber sie waren hierüber mit einander einverstanden, dass solch eine Beurtheilung der religiösen Ueberzeugungen der Bibelautoren, wie sie hier geliefert wurde, nach der Natur der Sache, auf Rechnung des Verfassers verbleiben musste und von der Gesellschaft eben so wenig besiegelt oder anempfohlen werden konnte, als sie geachtet werden konnte, dem Zwecke ihrer Preisfrage zu entsprechen. Mussten der erwähnten Ursachen wegen die Directoren dem Verfasser die Krönung und Aufnahme seiner Abhandlung in die Werke der Gesellschaft verweigern, sie wollen ihn dennoch ihrer grossen Sympathie für manchen Theil seiner Arbeit und für den heiligen Ernst seines Strebens versichern, der auch da ihnen unwidersprechlich schien, wo sie verschiedener Ansicht mit ihm waren. Angenehm wird es ihnen sein, einen materiellen Beweis ihrer Würdigung daran zufügen zu dürfen. Wenn der Verfasser

ihnen seinen Namen bekannt machen will, so sind sie bereit, ihm die Summe von zwei hundert fünfzig Gulden auszuzahlen, indem sie es ihm überlassen, von seiner Abhandlung den Gebrauch zu machen, der ihm dienlich scheint.

Darauf beschlossen die Directoren, die beiden in 1885 ausgeschriebenen Fragen zurückzunehmen und die zwei folgenden neuen Preisfragen auszuschreiben:

1. Welcher ist der gegenwärtige Stand der synoptischen Frage?

2. Die Gesellschaft verlangt: eine wissenschaftliche Abhandlung, worin der protestantische Cultus in seinem Charakter geschichtlich gezeichnet und, mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit, nach seinem Werthe geschätzt wird.

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. December 1888. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December 1887 wird den Antworten entgegengesehen auf die 1886 ausgeschriebenen Preisaufgaben über das Gewissen und über das Disciplinarverfahren in der niederländischen reformirten Kirche.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst

hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder ver-

besserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

I.

Paulus von Damascus bis zum Briefe an die Galater.

Von

A. Hilgenfeld.

Als ich in dieser Zeitschrift (1884. III, S. 303—343) eine Abhandlung: „Zur Vorgeschichte des Galaterbriefes" veröffentlichte, hatte ich es hauptsächlich zu thun mit dem scharfsinnigen Kritiker Karl Holsten in dem Werke: „Das Evangelium des Paulus", Theil I, 1880, und dem gründlichen Apologeten Friedrich Sieffert in der neu bearbeifeten 6. Auflage des Meyer'schen Commentars zum Briefe an die Galater (1880), auch mit dem vermittlungstheologischen A. H. Francke „über die galatischen Gegner des Paulus" (Theol. Stud. u. Krit. 1883. I, S. 133—153), wogegen ich die Erneuerung von Bruno Bauer's Bestreitung der Echtheit aller Paulus-Briefe durch die Holländer A. Pierson und A. D. Loman nur flüchtig berührte. Jetzt überhebt mich vollends der Holländer W. C. van Manen durch seinen Aufsatz: „Paulus Episcopus" in den Jahrbb. f. prot. Theol. 1887 III, S. 375—431, eines näheren Eingehens auf diese äusserste Kritik, welche in sorgfältigster Durcharbeitung vorliegt[1]) und alles Ernstes anstatt des Apostels

[1]) Verisimilia, laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber, Amsterdami, Hagae Comitis 1886.

Paulus als des Verfassers mindestens der Hauptbriefe seines Namens einen Bischof Paulus im 2. Jahrhundert als Diaskeuasten und Ueberarbeiter aufgeklärt jüdischer Briefe setzt. Andrerseits bietet des conservativen Sieffert 7. Ausgabe des Meyer'schen Commentars zum Galaterbriefe (1886), abgesehen von Gal. 2, 6, nichts so wesentlich Neues, dass ich mich besonders mit ihm auseinanderzusetzen brauchte.

Ich habe genug zu thun mit drei neuen Schriften auf diesem Gebiete, welche drei verschiedene Standpunkte vertreten. Auf der Rechten steht Bernhard Weiss, der fleissigste Gegner neuerer Kritik, welcher seine zahlreichen früheren Arbeiten zusammengefasst hat in einer „Einleitung in das Neue Testament", 1886. Der gangbare Name „historisch-kritisch" fehlt, weil Weiss sich eben über dem Gegensatze von Kritik und Apologetik zu halten sucht. Wird er aber für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft etwas Aehnliches geleistet haben, wie einst Friedrich Schleiermacher für die christliche Glaubenslehre mit seiner Haltung über dem Gegensatze von Rationalismus und Supernaturalismus? Gewiss hat er auch in diesem Werke seine gewohnte Sorgfalt bewährt, vielleicht aber doch nur eine masshaltende Apologetik vertreten, welche vorsichtig genug ist, um sich nicht allzugrosse Blössen zu geben. In der Mitte steht Karl Weizsäcker, der Amtsnachfolger F. C. Baur's in Tübingen, welcher seine früheren Abhandlungen zusammengefasst hat in dem anziehenden Werke: „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche", 1886, und eine masshaltende Kritik vertritt, ungefähr wie ich sie seit langen Jahren auszuüben versucht habe. So finde ich hier denn auch, wenigstens bis zum Galaterbriefe hin, am meisten die bisher von mir vertretenen Ansichten wieder. Die Linke vertritt Gustav Volkmar mit der Schrift: „Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief", 1887, deren erster Theil bereits in der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz" (1884. 1885) erschienen ist. Das Vorwort spannt die Erwartungen auf das Höchste. Angekündigt wird ein Versuch, „das erschreckende Auseinandergehen der beiden erhaltenen Hauptquellen [Paulus-

Briefe und Apostelgeschichte, deren wesentliche Uebereinstimmung Weiss noch behauptet] erfolgreicher zu überwinden, als bisher gelungen ist". „Der hier vorliegende Versuch einer wirklich einheitlichen Geschichte des Apostels Jesu Christi und seiner Zeit vom Ereigniss bei Damascus bis zu dem gewaltigen Manifeste, durch welches er das Eine Evangelium gegen eine jüdische Reaction für immer sicher gestellt hat" [dem Briefe an die Galater], habe „nach einem ersten Anstoss an dem „völlig Neuen" [von R. Steck in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, 1886, I] sehr bald erfreulichsten Anklang gefunden und Einfluss geübt, „wie sich aus den beiden neuen Einleitungen zum N. T. von Holtzmann und Weizsäcker thatsächlich kundgiebt". „Es galt nicht blos das uns vorliegende Lucas-Werk von dem Hauptschaden zu reinigen, in welchem alle seine Widersprüche gegen Paulus' eigenen Bericht culminiren, und wodurch Alles in ihm in Schwanken und Misscredit gebracht wird, sondern ebensowohl die älteste Schrifturkunde des Christenthums selbst [davon, dass der erste Thessalonicher-Brief dem Galaterbriefe vorherging, kann ja bei Volkmar nicht die Rede sein] von einem „wüsten Traum" zu entlasten, durch den die herkömmliche Einleitung in den Galaterbrief doch zu einem geradezu furchtbaren Gemenge endlosen Durcheinanderstreitens geworden ist. Ist nun das Erstere gelungen, wie es durch die genannten ersten Nachfolger [Holtzmann und Weizsäcker] den Anschein genommen hat, so hoffen wir dasselbe auch von der zweiten, der ergänzenden Untersuchung, die hier zuerst erscheint, um so mehr. Das neu gewonnene Licht aber über die geschichtliche Stellung und Herkunft des Briefes führt, hoffen wir, nicht blos zu völliger Sicherung der ermittelten einheitlichen Geschichte des Apostels und seiner Zeit, sondern zugleich dazu, sein reines Evangelium, mit dem das Wort und Werk Jesu seine weltüberwindende Macht zu vollziehen begonnen hat, in seiner ganzen Einfachheit und seiner für jede Zeit neuen Kraft immer klarer zu erfassen." Ueber dem Chaos der bisherigen Einleitung in den Galaterbrief will also Volkmar

sein „Es werde Licht"! aussprechen. Fast könnte man meinen, er wollte einen kritischen Messias spielen, welcher, wie der synoptische Jesus, unsaubere Geister austreibt, so einen „wüsten Traum" von dem Galaterbriefe verscheuchen will, wie der johanneische, gar mit zwei nachfolgenden Jüngern beginnt und ausruft: „Kommt und sehet"!

Bei der Apostelgeschichte hat Volkmar Herrn D. Weiss, welchen er bei dem Marcus-Evangelium seinen „fleissigsten und eifrigsten Nachfolger genannt" hat (Jesus Nazarenus S. 382), als solchen verloren. Weiss (S. 562 f.) will ja davon nichts wissen, dass die Apostelgeschichte eine Apologie des Paulus gegen judenchristliche Angriffe, überhaupt eine Tendenzschrift, in der zweiten Hälfte (15, 35—28, 31) Ueberarbeitung einer älteren Quellenschrift sei. Volkmar dagegen (S. 62 f.) fasst die Apostelgeschichte nicht weniger auf als Tendenzschrift, wie als Bearbeitung einer älteren, gerade von der Mitte an recht hervortretenden Quellenschrift. So „völlig neu" ist diese Ansicht freilich nicht, dass sie nicht schon in meiner historisch-kritischen Einleitung in das N. T., 1875, S. 593 f., dargelegt wäre. Ich bemerke das nicht etwa, um Volkmar für meinen „Nachfolger" zu erklären, zumal er diese Ansicht mehr, als ich gut heisse, zugespitzt hat. Die auf die Kirchen-Union abzielenden Neuerungen des Lucas sollen beruhen „auf einer wohldurchdachten systematischen Veränderung einer älteren, rein paulinischen Ueberlieferung, welche in dem Reisebuch eines Apostelbegleiters ihm vorlag, das mit dem eigenen Paulus-Bericht in dessen Briefen so weit einig ging, um den grossen schreienden Conflict des Paulus mit Petrus und dessen nächste Folgen, wie auch die ehrlichen Versöhnungsversuche des ersteren, noch ganz offen zu erzählen. Da dies aber der späteren Kirchenleitung unerträglich ward, so hat gerade dieses Geschichtsbuch den späteren vermittelnden Pauliner zu seiner systematischen Veränderung, theils Verstümmelung, theils Neubildung und entsprechenden Umstellung getrieben, der im Anfang des 2. Jahrhunderts, nach Allem zu schliessen, zu Rom gelebt hat, gleichviel ob er mit dem Lucas des Evangelienbuches identisch, oder

nur danach genannt war. Das lucanische Geschichtswerk hat ja den auffallenden Charakter, einerseits unverkennbare Augenzeugen-Berichte zu bieten, daneben aber, und selbst mitten darin, eben so unverkennbare Geschichtsverdunkelungen, Neubildungen oder Phantasien. Dies merkwürdige Janus-Gesicht hat es dadurch empfangen, dass der Verfasser in seinem clerical-vermittelnden Sinne das ältere Reisebuch eines wirklichen Apostelbegleiters überarbeitet hat."

Anstatt mit Volkmar (S. 25. 115) gar ein „fälschendes" Vorgehen, eine weit reichende „Versündigung des clerical unirenden, allen Streit begrabenden Pauliners an dem grössten Apostel Jesu" zu behaupten, zeigt Weiss (S. 114 f.) zu der Apostelgeschichte von vornherein solches Zutrauen, dass er, auf sie gestützt, selbst der ausdrücklichen Angabe des Paulus Gal. 1, 16, Gott habe seinen Sohn in ihm (Paulus) geoffenbart, damit er ihn verkündige unter den Heiden, thatsächlich widerspricht. In dieser Hinsicht lässt Weiss den Paulus keineswegs von vorn herein klar gewesen sein, vielmehr erst späterhin in seiner wunderbaren Bekehrung die göttliche Absicht erkannt haben, ihn zum Heidenapostel (Röm. 11, 13, vgl. 1, 5. 15, 16) zu machen. Ueber seine Berufung zum Apostel der Heiden soll Paulus auch dadurch noch nicht klar geworden sein, dass er sich „auf fast drei Jahre nach Arabien — zurückzog, um in der Wüsteneinsamkeit das Erlebte in Contemplation und Gebet zu verarbeiten" [was übrigens die Apostelgeschichte auslässt, Paulus nicht auf so lange Zeit ausdehnt und schwerlich ohne Thätigkeit verstanden wissen will]. In Damascus sind es, wie die Apostelgeschichte allerdings 9, 23—25 erzählt, nur Juden, welchen er Jesum als den Christus verkündigt, bis er durch ihre Anfeindungen vertrieben wird (vgl. 2 Kor. 11, 23 f.). Dort soll Paulus gar nicht anders, „als er selbst es oft genug von den Christgläubigen gehört hatte", den Schriftbeweis für die Messianität Jesu geführt haben. Paulus selbst schreibt Gal. 1, 16—20 mit Berufung auf den allwissenden Gott, dass er nach seiner Bekehrung sofort menschlichen Rath gemieden habe und nicht nach Jerusalem gezogen sei zu den älteren Aposteln,

dass er auch in Jerusalem, wohin er nach drei Jahren reiste, um den Kephas kennen zu lernen, bei demselben nur 15 Tage blieb und keinen andern Apostel sah, es sei denn Jacobus den Bruder des Herrn. Gleichwohl lässt Weiss den Paulus, nachdem er fast drei Jahre in Wüsteneinsamkeit verlebt, dann ganz nach der bisher üblichen Weise in Damascus gewirkt hat, sofort nach Jerusalem reisen, und schliesst aus dem 15tägigen Aufenthalt, „dass der Umgang mit Petrus unmöglich seine einzige Beschäftigung daselbst gewesen sein kann", auch würde Paulus gern noch längere Zeit in Jerusalem verweilt haben, wenn ihn nicht die Todfeindschaft der Hellenisten, mit welchen er disputirte, zur Abreise genöthigt hätte (Apg. 9, 29). Paulus schreibt Gal. 1, 21—24, dass er noch während seines Aufenthalts in Syrien und Kilikien den Christengemeinden in Judäa nicht von Person, sondern nur von Hörensagen bekannt gewesen sei als der einstige Christenverfolger, welcher nun selbst den christlichen Glauben verkündigte. Weiss (S. 120 f.), welcher die Charybdis der Kritik vermeiden will, aber hier, wie anderwärts, ganz der Scylla der Apologetik verfällt, kann den Paulus mit Barnabas um 44 wieder nach Jerusalem reisen lassen, wie es die Apostelgeschichte 11, 30: 12, 25 erzählt. Bei Weiss hat Paulus freilich nicht den mindesten Grund, sich von Jerusalem möglichst fern zu halten, da er immer noch keine Ahnung hat von seinem Berufe als Apostel der Heiden. Die nächste Absicht der Absendung des Barnabas und Paulus zu einer Bekehrungsreise (Apg. C. 13. 14) soll ja immer noch auf die jüdische Diaspora gegangen sein. Erst lange Jahre nach dem Tage bei Damascus lässt Weiss den Paulus in dem pisidischen Antiochien die Erfahrung gemacht haben, „dass seine Predigt in der Synagoge auch die Heiden anzog, und wie die Eifersucht auf den Zudrang derselben den Juden das Herz gegen dieselbe vollends verschloss. Hier erklärt ihnen Paulus [Apg. 13, 46—49] zum ersten Male, dass ihre Verwerfung des Evangeliums ihn bewege, sich zu den Heiden zu wenden, die sein Wort freudig aufnahmen. — Hatte ihn die steigende Feindseligkeit der Juden immer mehr genöthigt, seine Wirksamkeit

der Heidenwelt zuzuwenden, die ihm mit überraschender Empfänglichkeit entgegenkam, so konnte er darin nur die göttliche Absicht sehen, das Evangelium den Juden zu nehmen, denen es zuerst gegeben war, und es den Heiden zu geben. War er es aber gewesen, dem es bestimmt war, die göttliche Absicht zu verwirklichen, so musste er nach den Erfahrungen, die er schon während seiner Wirksamkeit in Cilicien und dem syrischen Antiochien gemacht habe, immer klarer zu der Ueberzeugung gelangen, dass er, im Unterschiede von den älteren Aposteln, speciell zum Heidenapostel berufen sei (Röm. 11, 13, vgl. 1, 5. 15, 16), und dass das Wunder seiner Bekehrung von vorn herein die Absicht gehabt habe, ihn dazu zu machen (Gal. 1, 16)." Das erklärt Weiss, welcher den Tag von Damascus thatsächlich in Schatten stellt gegen den Tag in dem pisidischen Antiochien, für die epochemachende Bedeutung dieser ersten Bekehrungsreise des Paulus. Vor derselben soll Paulus noch gar nicht gewusst haben, was er den Galatern schreibt: in ihm sei der Sohn Gottes geoffenbart worden, damit er ihn unter den Heiden verkündige. Als Paulus Gal. 1, 18—24 Gott zum Zeugen dafür anruft, dass er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung den Kephas in Jerusalem nicht länger als 15 Tage besucht und keinen andern Apostel gesehen habe, es sei denn Jacobus, den Bruder des Herrn, auch sei er den Christengemeinden in Judäa persönlich unbekannt geblieben, soll er es vergessen haben, dass er ja in Jerusalem „bei den Aposteln" eingeführt ward, mit denselben aus- und einging, selbst Nichtchristen durch öffentliches Auftreten bekannt ward, ja dass er seitdem zum zweitenmal nach Jerusalem gereist war. Beruht es da nicht auf einiger Selbsttäuschung, wenn Paulus sich den Galatern als von vorn herein zu dem Apostel der Heiden berufen darstellt? Den Unglauben der Juden, Empfänglichkeit von Heiden, wie Cornelius, hatten doch auch die Urapostel erfahren, wie die Apostelgeschichte erzählt. In dieser Darstellung wendet sich Paulus auch nach dem Tage von Antiochia Pisidiae noch meist an die Juden, ehe er zu den Heiden übergeht, wie Weiss selbst schreibt: „Trotzdem beginnt die Wirksamkeit in

Iconion wieder mit Synagogenpredigt, die von Juden und Hellenen gläubig angenommen wird, aber wieder sind es die Juden, welche die Bevölkerung gegen die Glaubensboten aufreizen und sie zum Weichen zwingen (14, 1—6). In Lystra ist es die Lahmenheilung, welche die Begeisterung der Heiden für sie entflammt, und erst die Agitation der von Antiochia und Iconion ihm nachschleichenden Juden führt den Umschlag herbei (14, 11—19)." Seine Gewohnheit, sich zuerst an die Juden, dann erst an die Heiden zu wenden, hält der Paulus der Apostelgeschichte noch in Thessalonich (17, 2 f.), Beröa (17, 10 f.), Korinth (18, 4 f.), ja in Rom (28, 17 f.) fest. Der ganze Unterschied des Paulus von den Uraposteln würde also darauf hinauskommen, dass er, wenn die Juden nicht hören wollten, zu den Heiden ging, was die Urapostel meist unterliessen. Desshalb würde sich Paulus den Apostel der Heiden genannt haben. Seine evangelische Verkündigung würde sich späterhin auch nur in der Form als „eine nicht unwesentlich von der der Urapostel verschiedene erwiesen" haben.

So kann denn doch Weizsäcker den Panlus der Briefe nicht nach der Apostelgeschichte umbilden. Ihm gilt Paulus als der wahre Heidenapostel, „welcher das älteste Christenthum über die Schranken des jüdischen Volkes und seiner Religion hinausgehoben hat" (S. 105). Er lässt die neue Thätigkeit des Paulus und ihre Früchte unter den Heiden sich sofort an den Uebertritt des Paulus anschliessen, welcher von einer Zwischenzeit zwischen Erkenntniss und Anwendung, zwischen Absicht und Ausführung nichts weiss (S. 79). Da zieht sich Paulus wohl nach Arabien zurück, aber lange nicht drei Jahre und im Zusammenhang damit, dass er bei keinem Menschen sich Unterweisung und Berechtigung holen, desshalb nicht einmal zu den älteren Aposteln in Jerusalem gehen wollte. Mit Absicht bleibt Paulus drei Jahre lang fern von Jerusalem, wo „der Heidenapostolat, den er als seinen Beruf erfasst hatte", Widerspruch gefunden haben würde. Erst nach drei Jahren, in welchen er sich ausreichend unabhängig erwiesen, seine feste Stellung genommen, seine Thätigkeit eröffnet

hatte, meint Weizsäcker, habe Paulus nach Jerusalem ziehen können, „ohne die Gefahr, in eine falsche Stellung zu kommen, wie er sie anfangs vermeiden wollte. Doch verfährt er auch jetzt noch mit einer wohl erklärlichen Vorsicht. Er sucht noch keine Verbindung mit der ganzen Gemeinde in Jerusalem, nicht einmal mit den sämmtlichen Leitern derselben, sondern nur mit dem Einen Petrus, ihn will er kennen lernen. Zwei volle Wochen hat er dann auch bei ihm zugebracht, eine Zeit, lang genug, um zu erkennen, dass sie einander nicht abstiessen, sondern dass es vielmehr zu einer Verständigung zwischen ihnen kam. Wie weit diese gehen mochte, ist erst aus der Folgezeit, aus der späteren Verhandlung des sog. Apostelconcils und den darauf folgenden Begebenheiten in Antiochien, vor Allem aus dem dort dem Petrus gemachten Vorhalte zu erkennen oder vielmehr zu erschliessen. Wir werden nicht irren, wenn wir als den Punkt des Einverständnisses annehmen, dass auch Petrus erklärte, er glaube darum an Christus, weil er nur durch diesen Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen gewiss sei. Damit konnte aber ganz wohl zusammengehen, „dass jeder von Beiden über die Beobachtung des Gesetzes eine andere Meinung hatte und behielt, und dass auch die Verkündigung des Evangeliums bei den Heiden für jeden noch eine besondere Bedeutung hatte". Paulus werde von Petrus Mittheilungen über das Leben und die Lehrworte Jesu erhalten haben, und auf Petrus werde der befreiende Geist des Paulus nicht ohne Einfluss gewesen sein. „Wie viel jedoch da noch zu überwinden war, wie viel zwischen Paulus und den gläubigen Juden zu Jerusalem lag, das lässt sich schon daraus erkennen, dass dieser Verkehr der beiden Männer ein heimlicher war. Nicht einmal einen der andern zwölf Apostel hat Paulus gesehen. Nur den Jacobus, den Bruder des Herrn, hat Petrus für gut gefunden, in das Vertrauen zu ziehen, und auch ihn lernte Paulus, wie es scheint, nur flüchtig kennen, sonst aber gar niemanden von der Gemeinde. Was zwischen ihnen damals vorging, ist also nichts als persönlicher Austausch und im Uebrigen die Begründung einer Anwartschaft auf die Zukunft." Als einen grossen Erfolg

des Paulus bezeichnet Weizsäcker (S. 86 f.) nur den, d
das Heidenchristenthum ohne einen Eingriff von Jerusalem e
porwachsen und sich befestigen konnte. Die Christen
Jerusalem, in Judäa, priesen Gott wegen des Paulus und v
hielten sich abwartend, auch wenn sie von Paulus Dinge
fuhren, welche sie nicht zurechtlegen konnten. „Von ei
Billigung seiner Gewohnheit ist keine Rede. Kein Wort k
ihm zu, welches ihn darüber beruhigen konnte, Nichts bere
tigte ihn, die Gutheissung seines Verfahrens zu vermuthe
Als bewusster Heidenapostel soll also Paulus in Syrien u
Kilikien (Gal. 1, 21) ferner gewirkt haben.

Alles dieses ist wesentlich meine längst vertretene Ansi
oder doch deren Ergänzung. Volkmar (S. 9 f.) aber hat
den drei ersten Jahren seit der Bekehrung des Paulus, welche
von 35/36 bis 38/39 berechnet, darin eher Weiss als Wei
säcker zum „Nachfolger", dass er den Paulus von Damasc
nach Jerusalem gezogen sein lässt, „um die früheren Apos
persönlich kennen zu lernen" und „zwei Wochen bei Keph
und Jacobus in brüderlichem Verkehr" zu bleiben. Darin ka
er sich allerdings der Zustimmung Weizsäcker's (S. 83
erfreuen, dass er die 14 Jahre, nach deren Ablauf Paul
wieder nach Jerusalem zieht, nicht, wie ich (ohne eigentlich
Widerspruch von Weiss), von der Berufung Gal. 1, 15 a
festem Terminus, nach meiner Ansicht etwa 37, sondern v
der ersten Reise nach Jerusalem Gal. 1, 18 an berechnet; die
14 Jahre sollen also die ersten drei Jahre nicht einschliesse
sondern von 38/39 bis 52/53 reichen. Allein weder Wei
noch Weizsäcker denken daran, diese 14 Jahre mit Volkma
über Apg. 14, 28 hinausreichen, noch die ganze Bekehrung
reise Apg. 15, 35—18, 21 einschliessen zu lassen. Bleibe
wir zunächst bei Demjenigen stehen, was Volkmar vor Ap
15, 35 in diesen 14 Jahren geschehen sein lässt.

Die Zeit von etwa 39—44 füllt Volkmar (S. 11 f.) wol
mit Gal. 1, 21—24, aber nur mit Apg. 9, 30—12, 24 au
so dass er eine eigene Bekehrungsreise des Paulus in Syrie
und Kilikien (Gal. 1, 21) gewinnt, von welcher die Apostel

geschichte nur 15, 13. 21 eine Spur bewahrt habe, verschieden von der Apg. C. 13. 14 erzählten. Für Unsereinen ist es eben so wenig anfechtbar als neu, dass Paulus in Syrien und Kilikien nicht unthätig gewesen ist, dass er nicht, wie die Apostelgeschichte es erscheinen lässt, in Tarsus ruhig gewartet haben wird, bis er durch den von Jerusalem zu den ersten Gläubigen Antiochiens entsendeten Barnabas veranlasst, also doch von Jerusalem selbst berufen wird, den Heiden Antiochiens zu dienen, während Petrus durch die erste Heidenbekehrung dem „Nachfolger“ Paulus den „legitimen“ Weg bahnt (Apg. 9, 31 bis 11, 18), dass die Apostelgeschichte 11, 30. 12, 25 in offenem Widerspruche gegen Gal. 2, 1 dem Barnabas, da er die Liebesgabe an die Brüder Jerusalems überbrachte, den Paulus beigesellt. Neu ist es, aber sehr fraglich, den wirksamen Aufenthalt des Paulus in Syrien und Kilikien (Gal. 1, 21) von der Bekehrungsreise Apg. C. 13. 14 zu unterscheiden, wie wenn jene Wirksamkeit in der Apostelgeschichte nur noch 15, 13. 21 nachklänge. Volkmar (S. 11) erinnert doch selbst daran, dass die Provincia Cilicia bis „in die Jahre 36 und 52 n. Chr.“ auch Kypros und fast den ganzen Osten Kleinasiens umfasste, also ziemlich das Gebiet, welches Paulus in der Apostelgeschichte durchzieht. So bringt auch Volkmar (S. 14 f.) „von ca. 44 bis ca. 48 u. Z. die Mission über Cyprus hin in das südöstliche Kleinasien: vom Tod Agrippa's an bis zu dem Besuch jerusalemischer Häupter in der Gottesgemeinde Antiochia (cf. Gal. 2, 1. Act. 12, 25—14, 28; 15, 32. 33)“. Alles dieses sollen wir in Gal. 2, 1 hineinlesen, dagegen den sog. Apostelconvent Apg. 15, 1—31 überspringen. Nicht neu, aber meines Erachtens richtig ist die Behauptung, dass Johannes Marcus mit der gesetzesfreien Predigt des Paulus nicht ganz einverstanden gewesen sein wird, da er sich so bald von ihm trennte und nach Jerusalem zurückzog (Apg. 13, 13). So mag man denn überhaupt in Jerusalem etwas bedenklich geworden sein über die Wirksamkeit des Paulus. Aber was Paulus Gal. 1, 22—24 von der guten Meinung der judäischen Christen über den ihnen persönlich noch unbekannten einstigen Christenverfolger schreibt,

kann doch unmöglich schon vor Ablauf der 14 Jahre Gal. 2, 1, welchen Volkmar erst 52/53 ansetzt, ganz zu Ende gewesen sein. Sollte man also schon 48 in Jerusalem so beunruhigt geworden sein, „dass nach Paulus' Rückkehr angesehene 'Propheten' (Prediger) Jerusalems, Judas Barsabas und Silas in Antiochien erschienen?" (Act. 15, 32 cf. v. 22). Die jerusalemischen Inspectoren sollen freilich wieder beruhigt haben: „War ihr Zweck, von Paulus Näheres über das Werk Christi durch ihn zu vernehmen, aber zugleich den Zustand der grossen um Paulus gescharten Gottesgemeinde zu erkunden, so kam es zu dem Erfolg, dass sie mit ihrer Predigt die Gemeinde der Heiden auf's Erfreulichste bestärkten. Mit dieser Kunde kehrten sie nach Jerusalem zurück, während Barnabas und Paulus in Antiochien ihre Wirksamkeit eine ‚nicht kurze Zeit' fortsetzten (Act. 15, 33—35, vgl. 14, 28)." Ich kann die Wirksamkeit des Paulus in Syrien und Kilikien nun einmal nicht unterscheiden von der Bekehrungsreise Apg. C. 13 und berechne die 14 Jahre von der Bekehrung des Paulus um 37 an, so dass sie etwa 51 zu Ende gehen. Da meine ich denn doch, dass die kanonische Apostelgeschichte das Aufkeimen eines urgemeindlichen Verdachtes gegen die Wirksamkeit des Paulus nicht ganz unzutreffend bezeichnet durch die Brüder, welche nach der grossen Bekehrungsreise des Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochien kamen und die Beschneidungsfrage anregten (Apg. 15, 1. 2). Für die Absendung jerusalemischer Kirchenvisitatoren nach Antiochien um 48 kann sich Volkmar (S. 16 f.) nur auf die zurechtgewiesene Apostelgeschichte berufen: „Der spätere Pauliner hat den Zug des Paulus wohl treu genug nach ihm gewordener Ueberlieferung erzählt, aber er hält es gleich an diesem Punkte, wo Paulus in Jerusalem Anstoss erregte, für nöthig, den schon länger aufgekommenen Usus der Christ gewordenen Heiden, das den Juden Greulichste zu vermeiden, oder die sogen. Urgebote, die noachischen einzuhalten, zu einer directen Verpflichtung für sie zu erheben, welche als Norm für alle Heiden-Christen von dem ältern Apostelkreise gefordert, aber auch von Paulus keineswegs verworfen sei. In diesem

Sinne stellt Lucas die von Paulus selbst (Gal. 2, 1—10) erzählte Verhandlung mit den Häuptern Jerusalems, unter denen Jacobus und Petrus hervorragen, da gewisse Uebereiferer die Beschneidung der Heiden gefordert haben (Gal. 2, 4—5; Act. 15, 1), gleich hierhin, entsprechend erneuert (Act. 15, 2—31) mit dem Ausgang, dass die Apostel und die Vorsteher Jerusalems jene Vorschrift als Decret erliessen (15, 22). Die beiden Prediger Jerusalems, welche zu einer Inspection von Jerusalem nach Antiochien gesendet waren, werden nun erkoren, das apostolische Decret dafür zu überbringen, unter voller Zustimmung des Paulus selbst." Apg. 15, 1—31 sei „ein Theil, den man fortan geschichtlich einfach zu enclaviren hat, als eine Phantasie des 2. Jahrhunderts zu der von Lucas vorgefundenen [von Volkmar wiederhergestellten] geschichtlichen Grundlage".

Dieselhe Bekehrungsreise, auf welcher Weiss den Paulus hinterher gemerkt haben lässt, dass er von vorn herein zum Apostel der Heiden berufen sei, bringt bei Volkmar die Wendung, dass die Urgemeinde gegen Paulus Verdacht schöpft, nebst einer Metamorphose der beiden Abgesandten Judas und Silas aus Ueberbringern des Aposteldecrets zu Inspectoren oder Visitatoren. Schon etwas verdächtig geworden in Jerusalem, soll also Paulus „von 48—53 den dritten [nach der bisherigen Annahme zweiten] grossen Missionszug durch Kleinasien über Troas nach Macedonien und Achaja" unternommen haben, welchen Volkmar aus Gal. 2, 1 (vgl. V. 6 nebst 4, 13—18). 1 Kor. 1—2. 2 Kor. 1, 19. Apg. 15, 36—18, 17 zusammenstellt. Wesshalb hat Paulus auf dieser Reise aber nicht mehr seinen alten Freund Barnabas zum Begleiter? Wir, die wir die Verhandlungen in Jerusalem und den Auftritt in Antiochien vorangegangen sein lassen, erklären diese Trennung daraus, dass Barnabas sich in Antiochien schwach gezeigt hatte (Gal. 2, 13), und ertragen es, wenn Weiss (S. 114) es für eine ganz verfehlte Vermuthung der Tübinger Schule erklärt, „dass die Apostelgeschichte [15, 37—39], indem sie den rein persönlichen Zwist wegen des Marcus vorschob, nur das viel

ernstere Motiv, das die Trennung von Barnabas veranlasste und das in den Differenzen bei dem antiochenischen Streit über Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen lag, verschleiert habe." Hier finden wir aber Volkmar (S. 17), welcher den Auftritt in Antiochien erst geraume Zeit nachher geschehen sein lässt, merkwürdig einig mit Weiss. Paulus soll sich lediglich wegen des Marcus mit Barnabas überworfen haben und nun gerade seinen gnädigen Inspector Silas mit sich genommen haben. So lässt ihn Volkmar noch vor der Apostelverhandlung in Jerusalem und dem Apostelstreite in Antiochien durch „Syrien und Cilicien" ziehen, dann in Lykaonien den Timotheus als zweiten Begleiter annehmen, in Galatien die Christengemeinden begründen (Gal. 4, 13 f. vgl. 2, 6), schliesslich nach Europa reisen (Apg. 16, 10 f.), wo ein durch „Wir" sich kennzeichnendes Reisebuch eines ungenannten Begleiters die Grundlage für „Lucas" zu werden beginnt. Aber kaum ist Paulus von Korinth über Ephesus nach Antiochien zurückgekehrt, so ist Inspector Silas nebst Timotheus verschwunden, und Paulus zieht, wie wenn Nichts vorgefallen wäre, mit seinem alten Genossen Barnabas und dem Hellenen Titus nach Jerusalem.

Anstatt solches merkwürdigen Verschwindens des neuen Reisegenossen des Paulus und plötzlichen Wiederauftauchens des Barnabas bietet Weiss (S. 131 f.) vielmehr eine zuversichtliche Vertheidigung des Berichtes der Apostelgeschichte 15, 1—31 über die Verhandlungen in Jerusalem, welchen er mit dem Berichte des Paulus selbst Gal. 2, 1—10 völlig zusammenreimen kann. Zu ernstlichen Misshelligkeiten zwischen Paulus und den Uraposteln kann es bei ihm ja gar nicht kommen, weil er zwischen denselben nur eine Verschiedenheit der Form gelten lässt. Wenn die Tübinger Schule zwischen der Darstellung des Paulus und der Apostelgeschichte einen wesentlichen Unterschied wahrgenommen hat, so versichert Weiss: „Jene angeblichen Differenzen lösen sich einfach, sobald man erwägt, dass Paulus nur nachweisen will, wie das von ihm seit 14 Jahren bereits gepredigte Evangelium von der Urgemeinde und ihren Autoritäten vollauf anerkannt sei, während es dem Berichte der

Apostelgeschichte nur um die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und damit der paulinischen Heidenmission als solcher zu thun ist." Wie wenn Paulus nicht vorher gerade die Unabhängigkeit seines Evangeliums von Uraposteln und Urgemeinde nachgewiesen hätte und solche Unabhängigkeit nicht noch nachher (Gal. 2, 11—21) durch sein Auftreten gegen Kephas in Antiochien ausführte! Und wie wenn die Apostelgeschichte nicht vorher und nachher die volle Uebereinstimmung des Paulus mit der Urgemeinde hervorhöbe! Weiss (S. 128 f.) lässt den Paulus der Zustimmung der Urgemeinde und der Autoritäten gegen die in Antiochien gestellte Forderung von Beschneidung und Gesetz schon voraus gewiss gewesen sein, als er mit Uebereinstimmung der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem gezogen sei, um durch einen Ausspruch der Urgemeinde dem Streite ein Ende zu machen. Paulus selbst drückt jedoch Gal. 2, 2 einige Besorgniss aus, dass er am Ende in's Leere laufe oder gelaufen sei. Für gewiss erklärt es Weiss, dass die Autoritäten in Jerusalem, als Paulus ihnen sein (gesetzesfreies) Evangelium vorlegte, ihm Nichts hinzugelegt (Gal. 2, 2. 6), d. h. nicht gefordert haben, seine evangelische Verkündigung an die Heiden müsse diesen ausser der von ihm gestellten alleinigen Bedingung des Glaubens den Uebertritt zum Judenthum als Bedingung der Theilnahme am Heil auferlegen. „Sind sie demnach für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen aufgetreten [allerdings nach Apg. 15, 7 f. Petrus und Jacobus], so wird Paulus es ihnen zu verdanken gehabt haben, wenn auch Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen. [Wie merkwürdig, dass die Apostelgeschichte sich diesen thatsächlichen Beweis voller Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Uraposteln entgehen lässt, ja es überhaupt vermeidet, den Titus nur zu erwähnen!] Führt Paulus dies nämlich als den äussersten Gegensatz davon an, dass etwa die Urgemeinde oder ihre Autoritäten der Meinung gewesen seien, er habe wirklich mit seiner Verkündigung seinen Zweck, den Heiden das Evangelium zu vermitteln, noch nicht erreicht, so liegt darin, dass auch die Urgemeinde zwar principiell die Freiheit

der Heidenchristen zugestand, aber in dem Specialfalle mit Titus allerdings geneigt war, seine Beschneidung zu fordern. Wenn sie dieselbe aber trotzdem der Weigerung des Apostels [Paulus] gegenüber nicht erzwang, so kann sie dazu nur durch ihre Autoritäten bewogen sein. Die Urgemeinde und deren Häupter stellt Paulus aber Gal. 2, 2 noch so zusammen, dass man beide auch in dem Versuche, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, von einander nicht trennen darf. Dieser Versuch scheiterte lediglich an der standhaften Weigerung des Paulus (und Barnabas). Der paulinische Bericht schliesst es freilich nicht aus, „dass es in Jerusalem selbst eine pharisäische Partei gab, welche die Forderung erhob, die Heidenchristen müssten das Gesetz und die Beschneidung annehmen" (Apg. 15, 5). Aber wie oft soll man darauf hinweisen, dass Paulus wenigstens hinsichtlich der Beschneidung des Titus „ein [von vorn herein] entgegengesetztes Votum" des Petrus und Jacobus ausschliesst, da er ja Gal. 2, 4. 5 ausdrücklich schreibt, wegen der eingedrungenen falschen Brüder habe er nicht einen Augenblick der offenbar auch von Anderen gestellten Forderung nachgegeben, und die Hochgeltenden, deren aus der Vergangenheit stammendes Ansehen ihm nichts verschlägt, erst Gal. 2, 6 f. besonders erwähnt. Er schreibt nicht etwa: und die durch ihr persönliches Verhältniss zu dem Herrn während seines irdischen Lebens zu hohem Ansehen Gelangten standen mir bei, sondern: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι — ὁποῖοί ποτέ ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο.* Da hat Weiss die Erklärung Sieffert's noch nicht gefunden: „im Auftrage der Autoritäten aber etwas (Grosses) zu sein, wie beschaffen, d. h. wie autoritätsvoll, auch immer sie waren, darauf lege ich keinen Werth" u. s. w. Und sein exegetischer Takt wird ihn wohl davor bewahren, das *δοκεῖν εἶναί τι*, was auch Gal. 6, 3 verbunden erscheint, hier auseinanderzureissen, oder den Paulus den Galatern die Meinung ausreden zu lassen, er wolle von den Hochgeltenden in Jerusalem her etwas Grosses geworden sein. Dann würde Paulus die Vorgänge in Jerusalem und

Antiochien übrigens erst recht erzählen, damit die Galater nicht glauben sollten, die Urapostel wären ihm ihrerseits sehr günstig gewesen, welche er seinerseits möglichst gemieden habe (Gal. 1, 16 f.). Jene Ausflucht ist nur ein unwillkürliches Zeugniss dafür, dass Paulus in der öffentlichen Verhandlung zu Jerusalem gegen den Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, bei den Hochgeltenden keinen wirklichen Beistand fand, dass er wegen der falschen Brüder, der judaistischen Fanatiker, der von der Urgemeinde und den Hochgeltenden gestellten Forderung nicht nachgab. Auch in der Privatverhandlung mit den Hochgeltenden, deren auszeichnende Vergangenheit ihm nichts verschlägt, in einer Art Commissionssitzung über die öffentlich nicht erledigten Fragen liess er sich zu der Darlegung seines Heiden-Evangeliums keine Zuthaten machen, oder auch die Hochgeltenden hatten sich inzwischen besonnen, ihm für seinen Sonderweg nichts weiter vorzutragen, als die Verpflichtung, der Armen der Urgemeinde zu gedenken. Nach der Apostelgeschichte aber würde Paulus in Folge des Beschlusses der Urgemeinde wirklich noch weitere Verpflichtungen übernommen haben. „Die immer wiederholte Behauptung, als ob ein solcher Beschluss der Angabe des Paulus direct widerspreche, dass die Urapostel seinem Evangelium nichts hinzugefügt (Gal. 2, 6), d. h. nichts Anderes als er für heilsnothwendig erklärt hätten, wird dadurch nicht entkräftet, dass Weiss sie für „völlig haltlos“ erklärt.

Und was fängt Weiss (S. 136 f.) mit dem Auftreten des Paulus gegen Kephas in Antiochien nur an? Soll Paulus dasselbe Gal. 2, 11—21 auch noch erzählen, um nachzuweisen, wie das von ihm gepredigte Evangelium „von der Urgemeinde und ihren Autoritäten vollauf anerkannt sei“? Die Apostelgeschichte, welcher es freilich „um die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und damit der paulinischen Heidenmission als solcher zu thun ist“, bietet diesen wichtigen, von den Judenchristen nicht vergessenen Auftritt gar nicht; wesshalb anders, als weil er statt urgemeindlicher und urapostolischer Anerkennung der heidenchristlichen Gesetzesfreiheit

vielmehr einen urapostolischen Versuch, die jüdische Lebensweise der Heidenchristen zu erzwingen, und das entschiedene Veto des Paulus enthält? „Die Tübinger Schule," schreibt Weiss über diesen Vorfall, „hat auf ihn ihre Anschauung von dem principiellen Gegensatz des Paulus und der Urapostel gegründet, welcher zu einem das ganze apostolische Zeitalter füllenden, nie [nicht in der katholischen Kirche?] ausgeglichenen Kampf der beiderseitigen Parteien geführt habe. Trotzdem vollendet derselbe nur den schon in dem paulinischen Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem klar vorliegenden Beweis von dem geraden Gegentheil." Weiss findet hier deutlich vorausgesetzt, Petrus sei principiell in der Frage über den Vorzug der christlichen Bruderpflicht vor der ceremoniellen Gesetzespflicht mit Paulus eins gewesen. Für „baare Willkür" erklärt er die Behauptung, dass „Petrus nur zu seiner und der Urapostel Ansicht zurückgekehrt sei, nachdem er so lange [doch nur in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Antiochien] eine inconsequente Praxis befolgt habe". Der Beschneidungsapostel Petrus soll also die Beschneidungschristen nicht, wenn er mit ihnen allein verkehrte, sondern erst aus der Ferne gefürchtet haben (Gal. 2, 12)! Das kann auch Sieffert nicht glauben. Die Erzählung des Conflicts, meint Weiss, habe im Context von Gal. 2 nur dann eine Bedeutung, wenn Paulus zeigen will, dass sein gesetzesfreies Evangelium von den Uraposteln nicht nur anerkannt (2, 1—10), sondern erforderlichen Falls von ihm auch ihnen gegenüber geltend gemacht sei (2, 11—21). Welche Veranlassung konnte Paulus aber nur haben, sein gesetzesfreies Evangelium den Uraposteln gegenüber geltend zu machen, wenn diese es in Jerusalem schon vollkommen anerkannt hatten? Und man braucht nicht zu der „Tübinger Schule" zu gehören, wenn man dem Paulus nicht mit Weiss die Meinung zuschreiben kann, „dass er den Petrus von seiner Verirrung überführt und damit auf's Neue seine Zustimmung zu dem gesetzesfreien Evangelium erlangt habe". Solchen Triumph über den Beschneidungsapostel soll Paulus den zu einem Beschneidungsevangelium abfallenden Galatern ver-

schwiegen, die Apostelgeschichte, welche die Beschneidungsleute in Jerusalem nicht durchdringen lässt, weggelassen haben. Der judenchristliche Pseudo-Clemens (Hom. XVII, 19) soll über diesen Vorfall wohl desshalb gegen Simon-Paulus so bitter ausgefallen sein, weil Petrus sein Unrecht hatte eingestehen müssen, was er klüglich verschweigt!

Ganz anders hat Weizsäcker, ohne hier irgend als Volkmar's „Nachfolger" zu erscheinen, vielmehr in wesentlicher Uebereinstimmung mit Unsereinem, die Vorgänge in Jerusalem und Antiochien dargestellt. Den Paulus lässt er (S. 85 f.) schon nicht so unbesorgt nach Jerusalem gezogen sein. Die Urgemeinde habe, ohne einzugreifen, aber auch ohne gut zu heissen, zugesehen, wie die freie Kirche gläubiger Heiden emporwuchs [wobei doch nicht zu übersehen ist, dass nach Apg. 15, 1 f. aus Jerusalem christliche Verfechter der Beschneidung nach Antiochien gekommen waren]. Paulus habe 14 Jahre lang gewartet, um die Heidenkirche als eine vollendete Thatsache zu schaffen. „Dieses Zuwarten auf beiden Seiten musste zuletzt doch zu einer Spannung führen, welche gerade für ihn unerträglich wurde. Nicht eigener Zweifel an seinem Werke brachte ihn dazu [nach Jerusalem zu reisen], wohl aber der Zweifel, ob dieses sein Werk in Wahrheit dort [in Jerusalem] Anerkennung zu erwarten habe, ob er vielleicht dennoch zuletzt des Urtheils gewärtig sein müsse, dass das Alles nicht das Rechte, dass seine Arbeit doch umsonst gethan sei." Weizsäcker (S. 155 f.) kann daher auch die Verhandlungen in Jerusalem nicht so glatt verlaufen sein lassen, wie Weiss es thut. Aus Gal. 2, 3. 4 schliesst er, wie Unsereiner, dass in Jerusalem der Antrag, Titus solle beschnitten werden, gestellt, aber durch den entschiedenen Widerspruch des Paulus vereitelt ward. Das zweite Ergebniss sei es gewesen, dass die Häupter der Urgemeinde zu der Darlegung nichts hinzuthaten, sich mit derselben befriedigt erklärten, ja seine göttliche Mission für die Heiden anerkannten, mit einer ihn in keiner Weise belästigenden Bedingung. Beides, die Nichtbeschneidung des Titus und die Anerkennung des gesetzesfreien Evangeliums, kann

Weizsäcker aber schon desshalb nicht ohne Schwierigkeit erreicht sein lassen, weil er es nicht übersieht, dass Paulus den Galatern, deren Beschneidung judaistische Eiferer erzwingen wollten, den Vorgang auseinandersetzt, dass man so schon in Jerusalem die Beschneidung des Titus erzwingen wollte. „Die Autorität der Urapostel ward dem Paulus und den galatischen Gemeinden entgegengehalten. Dieselbe Autorität stand ihm damals in Jerusalem gegenüber." Dass nun die Urapostel in Jerusalem wenigstens dem Verlangen, dass Titus beschnitten werde, entgegen getreten seien, kann Weizsäcker nicht unbedingt festhalten. „Es bleibt immer zu beachten, dass Paulus nur von seinem und des Barnabas Widerstand redet. Und wenn man bedenkt, dass es sich hier um einen nahe liegenden Anstoss handelt, und vielleicht sogar eine Sache, die nach aussen gefährlich werden konnte, so ist es nicht ausgeschlossen, dass sie zu diesen Massregeln gerathen hätten. — Wenn aber die Sache so steht, so würde sich daraus am leichtesten die schroffe Wendung erklären, dass ihm ihr Ansehen gleichgültig sei, da Gott nicht auf die Person geht" (S. 160 f.). Selbst die schliessliche Anerkennung des Paulus und Barnabas als Heidenbekehrer ohne andere Verpflichtung als zu Liebesgaben für die Urgemeinde kann Weizsäcker nicht für voll halten. „Man kann jedoch nicht sagen, dass damit von der Gemeinde aus die volle Anerkennung der Heidenchristen vollzogen wäre. So stark mochte der Eindruck der Gesetzesmänner sein, dass dies weder Paulus selbst noch die Urapostel, auch wenn sie wollten, durchzusetzen im Stande waren. Es war immerhin Gewinn genug, dass der Angriff abgeschlagen war. Gewonnen war damit, dass die Judaisten verhindert waren, die Heidenchristen öffentlich zu verwerfen; mehr allerdings nicht. Aber es war doch der vorige Stand wiederhergestellt, der Stand einer Duldung, welche im Verlaufe der Zeit noch zu einem wirklichen Einheitsbande sich entwickeln konnte." Vielleicht hatte der früher Stand noch etwas mehr Bestimmtheit erhalten. Man erkannt nun von urapostolischer und urgemeindlicher Seite in der gesetzesfreien heidnischen Christenheit die plebs christiana, dere

Tribunus mit göttlichem Berufe wirke. Aber so weit ging der Vertrag der Hochgeltenden mit Paulus und Barnabas nicht, dass die letzteren für die Heiden, sie selbst für die Beschnittenen Apostel sein sollten. Nur als Evangelist, nicht als Apostel der Beschneidung ward Paulus anerkannt. Die Hand der Gemeinschaft, welche die „Säulen" dem Paulus und Barnabas reichten, fasst Weizsäcker (S. 162) wohl auch als Anerkennung der Glaubens- und Heiligungs-Gemeinschaft, aber er fügt doch selbst hinzu: „Dem ungeachtet ist sie in einer gewissen Beschränkung geblieben; denn unmittelbar bezieht sie sich nur auf das Missionsgebiet, und für dieses selbst wird die Theilung festgestellt. — Jeder Theil treibt ein besonderes Evangelium, die einen das für die Unbeschnittenen, die anderen das für die Beschnittenen, in der Weise, wie es beide Theile bisher schon betrieben haben. — Der Vertrag ist zunächst Missionsvertrag. Und wenn darin die Anerkennung der paulinischen Heidenmission liegt, so darf man doch nicht übersehen, dass ebenso [am Ende noch mehr] das entgegengesetzte Verfahren anerkannt wird, dass also die Gesetzesbeobachtung unter den Juden bestätigt wird."

Eine solche urapostolische Anerkennung der Heidenchristen konnte freilich nicht ausreichen für eine aus Juden und Heiden gemischte Christengemeinde, wie die von Antiochien, wo Weizsäcker (S. 164 f.) das Verhalten des Paulus gegen Petrus ziemlich unbefangen würdigt. „Der Vertrag [von Jerusalem] hatte seine Bedeutung verloren. Wie ein Sturm legt ihn das Evangelium des Paulus nieder, wie ein Sturm geht es über die Halben hinweg. Der Tag von Antiochien führt über den Tag von Jerusalem hinaus." Ueber den Erfolg in Antiochien stimmt Weizsäcker (S. 171 f.) keineswegs mit Weiss überein. „Wenn Petrus daselbst nachgegeben hätte, wenn also die Sache im Sinne der paulinischen Grundsätze ausgeglichen worden wäre, so könnte das Paulus im Galaterbriefe nicht übergehen. So gut er die Anerkennung der Berechtigung seiner Heidenmission in Jerusalem mit dem ganzen Vollgefühl seines Sieges berichtet hat, musste er auch einen entscheidenden Sieg in Antiochien

hier berichten, wo es sich um das Grössere handelt." So ist denn Weizsäcker auch gar nicht in Zweifel, wesshalb die Apostelgeschichte, wie den Titus, so den ganzen Vorfall in Antiochien mit beredtem Stillschweigen übergeht.

Volkmar (S. 17 f.) bringt, wie wir schon wissen, die Vorgänge in Jerusalem und Antiochien, an welchen Barnabas theilnahm, erst nach der grossen Bekehrungsreise des Paulus Apg. 15, 35—18, 17, an welcher Barnabas nicht mehr, wie früher, theilnahm. Diese Reise, auf welcher Paulus mit Silas und Timotheus die Gemeinden in Galatien, Makedonien und Achaja begründet hat, dehnt er auf etwa fünf Jahre (48—53) aus. Erst am Schlusse derselben soll Paulus in Ephesus Nachricht erhalten haben, „dass Eiferer für das Gesetz von Jerusalem in seiner Hauptgemeinde (Antiochia) erschienen waren (Gal. 2, 4, cfr. Act. 15, 1), um seine Selbständigkeit zu untergraben". Wunderbar! Nachdem Paulus vor etwa fünf Jahren eine Inspection aus Jerusalem in Antiochien glücklich bestanden und seitdem einen der Inspectoren auf Reisen mit sich geführt hat, erfährt er plötzlich die offene Anfeindung von jerusalemischen Christen in Antiochien. „So beschliesst er sofort nach Berathung mit seinem Gott und dessen Willen gemäss (Gal. 2, 2) unverzüglich dorthin oder alsbald nach Jerusalem zu ziehen, um die Anerkennung seines Evangeliums und seiner Gemeinden dort zu erreichen. Er reist seiner ersten Absicht (Act. 18, 18) gemäss nach Syria (d. h. nach seinem Antiochia), aber von da nimmt er [nicht etwa seinen Inspector Silas, welcher doch in Jerusalem wohlgelitten war und ihm über seine bisherige Wirksamkeit ein gutes Zeugniss ausstellen konnte, sondern] den Barnabas [mit welchem er schon vor fünf Jahren auseinander gekommen sein soll] und nicht seinen letzten Begleiter Timotheus, sondern [den unbeschnittenen] Titus zu sich (Gal. 2, 1 f.) und zieht mit ihnen über Cäsarea „hinauf" nach der alten Gottesstadt, „um die Gemeinden zu begrüssen", sagt Lucas jetzt begreiflich kurz 18, 22; „zur Verhandlung mit der Gemeinde und den Häuptern über die Beschneidungs-Frage" sagt Paulus deutlicher 2, 1—10. Diese führen zu dem

bekannten halben Vermittlungs-Pact, „dass Paulus für die Heiden, die alten Apostel für die Beschneidung bestimmt seien“. Diesen ganzen Vorgang in Jerusalem soll Lucas zusammengefasst haben in den vier Worten Apg. 18, 22 *καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν*. Paulus sei dann zurückgekehrt nach Antiochien [was die Apostelgeschichte mit den drei weiteren Worten *κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* aussagt], wo er sich alsbald beeiferte, dass seine Antiochener ihre Bruderliebe den Verarmten Jerusalems thatsächlich bewiesen (vgl. Gal. 2, 10), „wohl schon im Sommer 53“. Wahrscheinlich sehr bald nachher empfängt er zu Antiochia den Besuch des Petrus (Gal. 2, 11). „Dabei entzündet sich jedoch der tödtliche Streit, dass Paulus ihm den Vorwurf „der Heuchelei“ ins Gesicht macht, worauf Petrus begreiflich auf's Peinlichste beschämt und auf's Tiefste erbittert nach Jerusalem zurückkehrt (Herbst 53), und fortan dringen Sendlinge Jerusalems, in dem offenen Affront gegen das Haupt der alten Apostel den vollen Bruch des Friedenstractates erkennend, selbst in Paulus' reinste Heidengemeinden ein, an seinem Ansehen rüttelnd (im Namen der alten Häupter Jerusalems), so auch in Galatien seit 53—54, und da mit solchem bezaubernden Erfolg, dass Paulus in Antiochia „eine gewisse Zeit noch weiter verweilend“ (Act. 18, 23), von dem so unerwartet schnellen Erfolg hört und unverzüglich sich zu dem Herzens-Erguss „an die bethörten Galater“ gegen die jerusalemischen Gesetzeseiferer gedrungen sieht: 55 u. Z.“ Sobald Paulus aber erfuhr, dass die Galater sich ihm wieder zugewandt haben (vgl. 1 Kor. 16, 1), entschliesst er sich zu einer grossen Rundreise, „alle Jünger zu bestärken“. Alles dieses, die Entzweiung des Paulus mit Petrus in Antiochien, das Eindringen der Judaisten in die heidenchristlichen Gemeinden, den Brief des Paulus an die Galater, den Anfang einer neuen grossen Bekehrungsreise soll die Apostelgeschichte 18, 23 zusammengefasst haben: *καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ τὴν Φρυγίαν, στηρίζων πάντας τοὺς ἀδελφούς*. Man denke: Paulus weist im Herbst 53 den Petrus in Antiochien zurecht,

bleibt dann ruhig in Antiochien, während die Judaisten 53—54 seine galatischen Gemeinden unterwühlen, bis er 55 durch den Erfolg derselben erregt wird. Anstatt nun zu den Galatern zu eilen, schreibt er einen Brief an dieselben. Erst als er erfährt, dass sein Brief gewirkt hat, reist er nach Galatien, um die schon schriftlich bestärkten Jünger noch mündlich zu bestärken.

„Völlig neu" ist diese eigenthümliche Ansicht nicht, sondern der Schatten des Apologeten Karl Wieseler, welcher nicht einmal bei den eigenen Richtungsgenossen viel Glück gemacht hat mit der Behauptung, dass die Jerusalem-Reise Gal. 2, 1—10 mit der Reise Apg. 18, 22 (nach dem textus receptus) zusammenfalle, wird durch unsern Kritiker heraufbeschworen, nur nicht, um den Apostelconvent Apg. 15, 1—31 zu retten, sondern um ihn völlig zu beseitigen.

Ueber zwei Jahre lang kann auch Weiss (S. 140 f.) den Paulus nicht in Antiochien sitzen bleiben lassen, lässt ihn vielmehr nach dem Streite mit Petrus alsbald die grosse Bekehrungsreise Apg. 15, 36—18, 17 durch Galatien, wo er die Gemeinden begründet, Makedonien, Achaja u. s. w. unternehmen, dann allerdings über Jerusalem, wo er jedoch nur einen kurzen Besuch macht, zurückreisen nach Antiochien (Apg. 18, 18—22), aber von dort aus „nach kurzem Aufenthalt" eine fernere grosse Bekehrungsreise unternehmen (S. 178), welche mit der Bestärkung der Gemeinden in Phrygien und Galatien beginnt (Apg. 18, 23). Bei diesem zweiten Besuche in Galatien habe Paulus bereits eine judaistische Bearbeitung der Gemeinden wahrgenommen, sei aber in der Hoffnung abgereist, die Galater gegen die judaistische Verführung neu befestigt zu haben. Doch könne er nicht lange in Ephesus (Apg. 19, 1) gewesen sein, als er die traurige Kunde erhielt, dass die Hoffnungen, mit denen er die Galater verlassen habe, schwer getäuscht seien, und den geharnischten Brief an die Galater schrieb. Auch Weizsäcker (S. 220 f.) zweifelt nicht daran, dass Paulus bei den Galatern, als er an sie schrieb, schon zweimal gewesen

sei, das zweitemal aber schon nicht mehr alles in Ordnung gefunden habe.

Das ist nun gerade der „wüste Traum“, von welchem Volkmar (S. 84 f.) den Galaterbrief entlasten will. Ihm ist es wohl denkbar, dass Paulus in Antiochien blieb, als seine galatischen Gemeinden über ein Jahr lang von den Judaisten unterwühlt wurden, dass er durch den Erfolg dieser Bearbeitung überrascht ward und von Antiochien aus seinen Brief erliess, nach dessen durchschlagendem Erfolge er sich nach Galatien begab, um die Gemeinden zu bestärken, schwerlich durch wesentlich Anderes, als was er schon geschrieben hatte. Dagegen ist es ihm undenkbar, dass Paulus durch die bestärkende Reise Apg. 18, 23 die bethörten Galater wieder auf die rechten Wege zurückgeführt habe, dass dann, als er kaum den Rücken gewendet, die unverwüstlichen Judaisten aus ihren Verstecken hervorgebrochen seien und die armen Galater zum zweitenmal, und nun dermassen bethört haben, dass Paulus sie durch die Epistel wieder zu seiner Autorität zurückführen musste. Bei allem Rathen wisse man durchaus nicht anzugeben oder nur verständlich zu machen, „was etwa Paulus bei der mündlichen Bestreitung der Judaisten gesagt haben möge, was erst neu bei der schriftlichen [was sollte denn Paulus nach der schriftlichen Bestreitung mündlich noch viel Neues gesagt haben?]; und wie lässt es sich fassen, dass das Feuerwort dieses Schreibens wesentlich in der Wiederholung von schon mündlich dort Gesagtem und Geeifertem, in aufgewärmter Medicin bestehe. [Soll die Aufwärmung der mündlichen Bestärkung vorbehalten bleiben?]. Wie wär's auch nur zu begreifen, dass dieselben Jünger von denselben Leuten sich noch einmal hinter das Licht führen lassen konnten, nachdem ihnen Paulus einmal reinen Wein eingeschenkt hatte? Räthselhaft auch, dass diesmal das Schreiben mehr bei ihnen ausgerichtet hätte, als das lebendige Wort, das doch früher so durchschlagend bei ihnen gewirkt hat (4, 15). Fort also mit „einer doppelten Be- und Entthörung der galatischen Christen“! Fort mit einer doppelten

Anwesenheit des Paulus in Galatien vor diesem Briefe! Nur einmal war Paulus vorher in Galatien gewesen, als er die Gemeinden daselbst begründete (Apg. 16, 6). Damals hatte er noch nichts zu thun gehabt mit den falschen Brüdern in Antiochien und Jerusalem und war noch nicht mit Petrus in Antiochia auseinander gekommen. Erst nach dem durchschlagenden Erfolge des Briefes reiste er zum zweitenmal nach Galatien, um sie zu bestärken, doch wohl durch mündliche Wiederholung des Geschriebenen. Als Neues, was Paulus da vorgenommen habe, weiss Volkmar (S. 70) nichts weiter anzugeben, als die Abstellung der Neumonde und Sabbate, welche also durch den Brief (4, 10) noch nicht erreicht sein würde, und die Sammlungen für die Armen Jerusalems an den Sonntagen (vgl. 1 Kor. 16, 1. 2).

Ist es denn aber möglich, eine doppelte Anwesenheit des Paulus in Galatien aus dem Galaterbriefe wegzuschaffen? Wir lesen 1, 8. 9: *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.*[9] *ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.* Was kann das anders heissen, als: wie wir es vorher (mündlich) gesagt haben, so wiederholen wir es jetzt schriftlich? So bezieht sich auf vorher mündlich Gesagtes 1 Thess. 4, 6 *καθὼς καὶ προειρήκαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.* 2 Kor. 7, 3 *προείρηκα γὰρ ὅτι ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστὲ εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συνζῆν* kann schwerlich, wie Volkmar (S. 93) behauptet, auf das Vorhergehende 6, 10—7, 1 (wo es auf 6, 11. 12 nicht zu finden ist) gehen; ich beziehe es auch den nicht erhaltenen scharfen Brief an die Korinthier. 2 Kor. 13, 2 *προείρηκα καὶ προλέγω* weist auch nach Volkmar wenigstens durch das Perfectum zurück auf früher Gesagtes. Ganz unverkennbar ist die Unterscheidung von „früher“ und „jetzt“ Gesagtem Joh. 13, 33 *καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν* (7, 34), *καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι.* Gleichwohl will Volkmar (S. 91 f.) solchen Unterschied von „früher“ und „jetzt“ beseitigen in Gal. 1, 8. 9, wo er doch

durch προειρήκαμεν und καὶ ἄρτι πάλιν λέγω noch schärfer ausgedrückt ist. Er übersetzt: „Wie wir vorangesagt haben: auch im Augenblick sage ich noch einmal.“ Das προειρήκαμεν in V. 9 soll auf den in der Tinte noch nicht trockenen V. 8 zurückweisen, das ἄρτι keine Entgegenstellung gegen προ- enthalten, sondern das προειρήκαμεν in den Augenblick des Schreibens einschliessen. Wenn das καὶ vor ἄρτι nicht ganz gedankenlos gesetzt sein soll[1]), würde Paulus dann erst recht einen schon früher gethanen, ja schon damals „im Augenblick“ verdoppelten Ausspruch hinweisen, was man, mit Volkmar (S. 96) zu reden, „nur für einen Poltron, sei es mehr handwerksburschiger oder mehr hierarchischer Art, jedenfalls zu einem Menschen ohne viel Herz und mit noch weniger Verstand“ passend finden könnte. Dann hätten wir erst recht die „Aufwärmung eines schon vorhergegangenen verfluchenden Streites gegen denselben Feind, bei denselben Galatern“.

Als eine weitere Beweisstelle für eine zweimalige Anwesenheit des Paulus in Galatien gilt fast allgemein Gal. 4, 13 οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον. Was kann das auch anders heissen, als dass Paulus wegen einer Krankheit in Galatien das Evangelium verkündigte das erstere Mal, also noch zum zweiten Mal daselbst gewesen sein muss? Die Beziehung auf ein zweites Mal evangelischer Verkündigung kann auch Volkmar (S. 102 f.) nicht ableugnen, findet dieses zweite Mal aber in dem Galaterbriefe selbst: damals, als ich euch zuerst (τὸ πρότερον) den christlichen Heils-Unterricht brachte (εὐηγγελισάμην) — „wie

---

1) Das καὶ vor ἄρτι findet sich auch in dem Hirten des Hermas Sim. V, 5, 1: Εἶπόν σοι, φησί, καὶ ἄρτι ὅτι πανοῦργος εἶ καὶ αὐθάδης ἐπερωτῶν τὰς ἐπιλύσεις τῶν παραβολῶν. Das „auch jetzt“ schliesst wohl die kurz zuvor (4, 2) gesagten Worte des Hirten ein: Αὐθάδης εἶ λίαν εἰς τὸ ἐπερωτᾶν, aber weist offenbar auf schon früher von dem Hirten Gesagtes zurück, nämlich da Vis. III, 3, 1 (5) Worte der Ekklesia bringt, auf das Gespräch zwischen dem Hirten und dem fragenden Hermas (Mand. X, 1, 2. 3), welcher nach der Rüge seines Unverstandes selbst sagt: ἀσύνετός εἰμι καὶ οὐ συνίω τὰς παραβολὰς ταύτας.

ich es jetzt zuzweit thun muss". Allein εὐαγγελίζεσθαι heisst nicht: Heilsunterricht, sondern: frohe Botschaft bringen. Den Brief an die Römer, zu welchen Paulus noch nicht mündlich geredet hatte, mochte Paulus wohl (1, 15) als ein schriftliches εὐαγγελίζεσθαι bezeichnen, wie er denn mit einer Danksagung über diese weltberühmte Gemeinde beginnt und derselben die frohe Botschaft des Heils für jeden Glaubenden vorträgt. Konnte Paulus aber auch den Brief an die Galater, welcher anstatt jeder Danksagung mit der Verwunderung über deren so schnellen Abfall und der wiederholten Verfluchung jedes anderen Evangeliums beginnt, welcher den unsinnigen Galatern die Thorheit ihres Abfalls darlegt und sie warnt, die christliche Freiheit mit einem abermaligen Knechtschaftsjoche zu vertauschen, als eine zweite Verkündigung froher Botschaft bezeichnen? Volkmar selbst lässt den Paulus schreiben: „Damals konnte ich Worte der Liebe und des vollen Vertrauens mit euch wechseln, jetzt habe ich in bitterster und schroffster Weise zu euch reden müssen" u. s. w. Wie ist es nur möglich, fragen wir, so etwas als εὐαγγελίζεσθαι zu bezeichnen? Aber Volkmar kommt uns zuvor mit dem Ausrufe: „Wie ist es nun möglich, da den Gedanken einzuschieben: Paulus habe schon vorher zweimal persönlich Mutterstelle an ihnen übernommen, er müsse es jetzt durch den Brief zum drittenmal thun! Grässlich"! Grässlich allerdings, wenn man schon die mündliche Warnung des Paulus vor Abfall zum Judaismus als zweite Mutterschaft auffasst und die Uebertreibung hinzufügt: „Wie ist dabei auch zu träumen, er [Paulus] sei schon einmal seit ihrer Verführung bei ihnen persönlich gewesen, dabei gerade so zum Streit genöthigt, wie jetzt, ohne dass er Erfolg gehabt hätte. Und jetzt soll er dasselbe Streiten noch einmal erfahren"! Die „Vorstellung von einer doppelten Be- und Entthörung der galatischen Christen" (S. 86) ist freilich eine „Fabel" (S. 117), aber eine von Volkmar erdichtete, da Unsereiner nichts weiter behauptet, als dass Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien bereits Veranlassung fand, einer Bethörung der Gemeinden durch Judaisten vorzubeugen,

und dann durch die gleichwohl erfolgte Bethörung überrascht und erregt ward.

Was Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien ungefähr gesagt hat, lehrt ausser Gal. 1, 8. 9 noch Gal. 5, 2. 3 *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει.*[3] *μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.* Das kann doch nichts Anderes heissen, als dass Paulus sein früheres Zeugniss, wer sich beschneiden lässt, verpflichtet sich zur That des ganzen Gesetzes, jetzt wiederholt, aber nun verschärft durch die vorangestellte Versicherung: wenn die Galater sich beschneiden lassen, werde Christus ihnen nichts nützen. Volkmar (S. 89 f.) nennt diese Unterscheidung des jetzt erst von schon früher Gesagtem „eine so seltsame Abtrennung beider wie zwei Finger zu Einem Griff zusammengehörender Aussprüche, dass das eine Glied desselben Grundsatzes, der eine Finger auf ein Jahr vorher, der zweite auf ein Jahr nachher verlegt werden". Allein mit zwei Fingern lässt sich ein kräftiger Griff überhaupt nicht ausführen. Augenscheinlich hatte Paulus die Galater mündlich mit dem Zeigefinger auf die Verpflichtung zu dem ganzen Gesetze, welche man durch Beschneidung übernimmt, hingewiesen. Jetzt drückt er schriftlich den Daumen auf den stärkeren Satz, dass sie durch Annahme der Beschneidung Christi selbst verloren gehen werden. Alles Vorhergehende wird schon genügende Antwort sein auf Volkmar's Behauptung (S. 108 f.): „Es ist keine Ehre für die theologische Wissenschaft, dass ein so wüster Traum sich so lange hat fortschleppen, ja herrschend hat werden können"!

II.

Die Einsetzungsworte des Abendmahls.

Ausgelegt von

Cand. Theol. **Alex. Brandt,** d. Z. in Jena.

I. Das neue Passahmahl.

„Das (das Brod) ist mein Passahlamm."

In Mischna Pesachim X heisst es (vgl. Ch. Ed. Caspari, „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi", 1869, S. 174): „Sie legen ihm (dem Familienhaupte) Lattig vor zum Eintauchen, bis der Nachtisch kommt. Es wird ihm vorgesetzt: Ungesäuertes Brod, Lattig und süsser Brei und die zwei gekochten Gerichte. — Rabbi Elieser bar Zadok sagt: Mazoth! und im Heiligthum legen sie ihm den Leichnam des Passah vor." Während also beim Passahessen überall ausserhalb Jerusalems kein Passahlamm, sondern nur Mazoth u. s. w. genossen wurde, war für die in Jerusalem anwesenden Juden ein Leichnam des Passaḥ, גופו של פסח, obligatorisch. Dieser technische Ausdruck für das Passahlamm גופו של פסח, Leichnam des Passah, kann griechisch nur gelautet haben *σῶμα τοῦ πάσχα*. Da die Juden Fleisch nicht pfundweis kaufen konnten, sondern nur als ganzes geschlachtetes Thier sich beschaffen mussten, so erweckte in ihnen das Wort Fleisch gewöhnlich die Vorstellung von einem unzerstückten Cadaver, und so übersetzen die LXX selbst בָּשָׂר Fleisch, ganz richtig mit *σῶμα*, cf. Ex. 29, 14; Num. 19, 5. Ob Jesus bei seinem letzten Mahle ein Passahlamm gehabt hat oder nicht, lassen wir dahingestellt, vergessen aber hat Jesus das Lamm, das *σῶμα τοῦ πάσχα* nicht, sondern das ungesäuerte Weizenbrod vertheilend spricht er: Das ist mein *σῶμα*, mein *σῶμα*, das

ich Euch geben kann. Halten wir daran fest, dass *σῶμα τοῦ πάσχα* der technische, den Jüngern wohlbekannte Ausdruck für das geschlachtete Passahlamm war, so konnte denselben gar nicht zweifelhaft sein, was unter dem *σῶμα* bei einem Mahle, welches ein Passahmahl war oder sein sollte, gemeint war. Da sie das Passahmahl vor Augen hatten, konnten sie nur an das *σῶμα τοῦ πάσχα* denken, während Jesus den Zusatz *τοῦ πάσχα* als selbstverständlich weglassen konnte, ja bei der feierlichen Ankündigung, wo Kürze geboten, weglassen musste. Das Wort „mein“ musste er eben hinzufügen, weil das Brod kein wirkliches *σῶμα τοῦ πάσχα* war, sondern nur von ihm zu seinem *σῶμα τοῦ πάσχα* ernannt wurde. Also Jesus gab seinen Jüngern das Brod als Ersatz des Fleisches vom Passahlamm. Hat Jesus bei diesen Worten, wie ich annehme, den Zusatz gemacht; „Dieses thut zu meinem Gedächtniss“, so hiess dieses, „feiert zu meinem Gedächtniss das Passahmahl in Zukunft immer in der Weise, dass Ihr statt des Passahlammes Euch des Brodes bedient“, zugleich bekam aber auch das Brod dadurch einen symbolischen Sinn und das Vertheilen und Geniessen des Brodes, das Brodbrechen wurde zu einer gottesdienstlichen Handlung.

Was veranlasste Jesus, das Brod an die Stelle des Passahlammes zu setzen? Als Gründe liessen sich, von verschiedenen Standpunkten aus, etwa folgende aufstellen:

1) Bevorzugung der vegetarischen Lebensweise.

Diese fiel aber im Alterthum überall zusammen mit

2) Verwerfung der blutigen Opfer.

Auf diesem Standpunkte standen z. B. Dosithener, Essäer, Ossäer, Ebioniten. Oracula Sibyl. IV, Jacobus, der Bruder des Herrn und Haupt der Gemeinde nach Jesu Tode, der Apostel Matthäus, die asketischen Gnostiker, Pseudo-Clemens, cf. Röm. 14, 2.

3) Jesus wollte seine Jünger von Clerus und Tempel unabhängig machen, so dass sie auch excommunicirt noch ihr Passahfest feiern konnten.

Nehme ich Grund 1 und 2 an, so befand sich Jesus im principiellen Gegensatz zum Clerus, bei Annahme von No. 3 braucht Jesus sich nur in einem nothgedrungenen, nicht principiellen Gegensatz zum Tempeldienst befunden zu haben.

Die Entscheidung über die Gründe hat aber nichts mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit meiner Interpretation zu thun.

War beim Passahmahl statt des Lammes das Brod eingeführt, so war diese Feier geordnet und nichts mehr hinzuzufügen. Fügt Jesus doch noch eine Feier hinzu, so konnte diese nur in äusserem, nicht innerem Zusammenhang mit der Passahfeier stehen.

II. Bundesschliessung.

Der alte Bund verkündigt durch:

Sehet, das ist Bundesblut (Ex. 24, 8).

Der neue Bund verkündigt durch:

„Das ist mein Bundesblut“.

Vom Messias wurde die Schliessung eines neuen Bundes erwartet (cf. Jes. 49, 8; Jer. 31, 31). Geist und Wesen desselben war schon von den Propheten beschrieben (cf. Jer. 31, 32—34; Ezech. 34, 25. 37, 26; Jes. 55, 3). Hätte Jesus als Messias ganz wie Moses (Ex. 24) den neuen Bund schliessen können und wollen, so würde er haben Rinder schlachten lassen, mit einem Theil des Blutes den Altar, mit dem andern die Jünger besprengt und dann gesprochen haben: „sehet das ist Blut des neuen Bundes, den der Herr mit Euch gemacht hat.“ Hiermit wäre dann der neue, ganz wie der alte geschlossen und angekündigt gewesen, ohne ein weiteres Wort vorher oder nachher über das Wesen und die Bedeutung eines solchen Bundes. Jesus nahm aber zu seiner Schliessung des neuen Bundes kein Blut (warum? lassen wir hier unerörtert), sondern er nahm den Wein, das Traubenblut (Gen. 49, 11). Nun konnte Jesus aber nicht mehr wie Moses sagen: „sehet, das ist Blut des (neuen) Bundes, denn es war kein wirkliches Blut, sondern er musste sagen: „das ist mein Blut des (neuen)

Bundes". Heiliger Schauder musste die Jünger erfassen, als Jesus ihnen sein Bundesblut zu trinken gab, Blut trinken war eins der schwersten Verbrechen der Juden. Der Ersatz des Blutes durch den Wein nahm der Feier nichts von Ernst und Würde, sondern steigerte sie zu wahrem Ergriffen- und Erschüttertsein. Die in jüdischen Anschauungen Aufgewachsenen musste ein Geist erfüllen, fähig alle Vorurtheile und hemmenden Schranken niederzuwerfen, als ihr Meister über den Weinkelch das Moseswort sprach: „Das ist mein Blut des Bundes" und als ein anderer Moses hinzusetzte „trinket Alle daraus". Nehmen wir diese Worte als die echten, von Jesu wirklich gebrauchten Worte an, dann lassen sich von denselben aus die vier von einander abweichenden Berichte des N. T.s erklären. Noch die Lesart bei Paulus kann, zwar nicht den Worten, aber dem Sinne nach, mit der von mir geforderten übereinstimmen. Paulus lässt Jesus sagen, nicht etwa: „dieser Kelch ist mein Blut", sondern „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute (geschlossen)". Blut bei einer Bundesschliessung war selbstverständlich *αἷμα τῆς διαθήκης* und die Jünger sahen mit ihren eigenen Augen, dass ihres Meisters Bundesblut Wein und nicht wirkliches Blut war. Aber doch meine ich, dass schon Paulus sich einer Fassung der Worte Jesu bedient hat, die sich noch leichter mit der späteren Auffassung verträgt, welcher sicher auch Lucas bei sonst gleichem Wortlaut wie Paulus durch den Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* Ausdruck geben will, obgleich auch dieser Zusatz noch einigermassen mit dem ursprünglichen Sinne sich vereinigen liesse, während andererseits Jesu Blut während dieser Feier nicht vergossen wurde. Der Verfasser unseres Matthäusevangeliums, welcher entschieden das Blut bei der Bundesschliessung Jesu verwechselt haben mochte mit dem Blute eines Sündopferlammes, nämlich Christi, hat sich doch gescheut, statt „mein Bundesblut" einfach „mein Blut" zu setzen, woraus so leicht sich eine Lesart hätte erzielen lassen, welche klar den späteren Sinn gehabt: „Das ist mein Blut, welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden". Wenn Matthäus und Marcus dennoch die von mir geforderten Worte Jesu bringen („dieses

ist mein Bundesblut"), obgleich sie zu ihren Zusätzen („das für Viele vergossen wird" [zur Vergebung der Sünden]) nicht passen, denn Bundesblut wird nicht zur Vergebung der Sünden vergossen, sondern als äusseres Zeichen der unsichtbaren Bundesschliessung, so deutet dies wohl darauf, dass diese Worte, „das ist mein Bundesblut", den Gemeinden als die echten Jesuworte bekannt waren. Also auch der neue Bund wird mit denselben Worten verkündet worden sein, welche Moses bei der Schliessung des alten Bundes gebraucht hat, „das ist mein Bundesblut".

Die unmittelbare Folge dieses neuen Passahmahles und der neuen Bundesschliessung scheint mir Jesus vorausgeahnt zu haben. Jesus wusste, dass dem Judas schon die Salbung in Bethanien nicht recht geschienen hatte, und wenn Jesus nun nicht zögerte, Handlungen vorzunehmen, die Jedem, der ihn nicht für den Messias hielt, als strafwürdig erscheinen mussten, so lag die Wahrscheinlichkeit vor, dass Judas sich verpflichtet fühlen würde, diese Handlungen, in denen sich Jesus offen als Messias bekannt hatte, sofort zur Anzeige zu bringen und damit die Behörden zu sofortiger Haftnahme und Bestrafung zu veranlassen. Jesus wusste, dass dieses Mahl sein letztes gewesen war, falls auch nur einer seiner Jünger von seiner Messianität nicht überzeugt war.

Nur Paulus bringt auch bei der Bundesschliessung den Zusatz „dieses thut zu meinem Gedächtniss". Dieser Zusatz könnte den Sinn gehabt haben, „dass die Jünger, so oft sie Wein tranken, sich dessen erinnern sollten, dass ihr Meister mit Wein den neuen Bund geschlossen habe". Aber an dieser Stelle erscheint ein solcher Zusatz gänzlich irrig, denn eine Bundesschliessung konnte man nicht wiederholen durch ein Bundesmahl im modernen Sinne. Jesus sagt vielmehr, zunächst allerdings von sich selbst, dass er nicht mehr vom Gewächs des Weinstockes trinken werde, bis er es mit seinen Jüngern neu trinken werde in seines Vaters Reich, d. h. bei seiner baldigen Wiederkunft. Es wäre näher liegend gewesen, wenn die Jünger zur Erinnerung an Jesus und in Erwartung seiner baldigen Wiederkunft ebenfalls keinen Wein mehr getrunken

hätten, wie es wenigstens von Jacobus, dem Bruder Jesu und späterem Gemeindehaupt, berichtet wird (Eus. K. G. II, 23, 5) und wie wir es Röm. 14, 21 angedeutet finden, und so haben auch die Ebionäer nach Epiph. Haeres. 30, 16 „das heilige Mahl zur Jahreszeit seiner Einsetzung mit Ungesäuertem und mit Wasser gefeiert" (vgl. Hilgenfeld, Judenthum und Judenchristenthum S. 94). Diese Art der Feier bei den Ebionäern kann nur eine Feier des neuen Passahmahles gewesen sein, bei welcher man leicht statt des Weines Wasser gebrauchen konnte, aber kein Gedächtnissmahl der Bundesschliessung oder gar ein Abendmahl im späteren Sinne, denn Wasser konnte unmöglich als Bild des Blutes gebraucht werden. Auch in der Apostelgeschichte ist nur vom Brodbrechen, nicht vom Weintrinken bei den Zusammenkünften der Jünger die Rede, was sich allerdings bald geändert zu haben scheint. Das Brodbrechen aber als gottesdienstliche Handlung, als äusseres Zeichen der Zugehörigkeit zum neumessianischen Reiche, als das Mahl, welches mit Wein der Herr bald mit seinen Jüngern halten wollte, musste zugleich, recht genossen, das Unterpfand werden, dass man den Tag der Wiederkunft des Herrn noch erleben werde. Es musste sich eine übertriebene Auffassung von der Wirksamkeit des Brodes als Jesu *σῶμα τοῦ πάσχα* herausbilden, wenn man fest an das Versprechen Jesu glaubte, dass er bald wiederkommen werde, um dann mit seinen noch lebenden Jüngern dasselbe Mahl, alsdann auch mit Wein zu halten. Eine Umdeutung des ursprünglichen Sinnes des neuen Passahmahles ergab sich bald leicht aus der bildlichen, aber als tief wahr aufgefassten Gleichstellung Jesu mit dem Lamm, sowohl als Passahlamm, als auch als Sündopferlamm. „Das ist das *σῶμα* des Passahlammes, das wahre Passahlamm ist Christus, folglich das ist das *σῶμα* Christi." „Das ist das Bundesblut, das wahre Bundesblut ist Christi Blut, folglich das ist Christi Blut." Ein Paulus konnte diese Art der Beweisführung annehmen und vermittelst derselben zu tieferer Wahrheit zu gelangen meinen. Paulus, der allen Werth auf Christi Tod und Christi vergossenes Blut legt, scheint schon für die spätere kirchliche Ansicht gegen die entartete ursprünglichere Art der Feier in Korinth zu kämpfen und

zu Gunsten seiner Auffassung die Einsetzungsworte umgeändert zu haben, aber doch nur so, dass sie zugleich auch den ursprünglichen Sinn wiedergeben konnten. Mag auch am Anfang der tiefere Sinn nur indirect in die Einsetzungsworte hineingelegt sein, so las man denselben bald direct aus denselben heraus, besonders als immer mehr Heiden Christen wurden, die nie etwas von einem *σῶμα τοῦ πάσχα* gehört und gesehen hatten, aber desto mehr von einem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* hörten, und auch bei den Juden selbst gerieth nach der Zerstörung von Jerusalem das *σῶμα τοῦ πάσχα* in Vergessenheit.

Man ist gewöhnt, die Spaltungen im Urchristenthum nur durch die Frage nach dem bindenden Werthe des Gesetzes entstanden sein zu lassen, aber viel weiter führte der ganz anders geartete scharfe Gegensatz zwischen Denen, welche meinten: „ohne Blutvergiessen geschehe keine Vergebung“ (cf. Hebr. 9, 22), und Denen, welche alle blutigen Opfer verwarfen, wie es so viele sog. Ketzer thaten, bei denen wir daher auch die Spuren von der ursprünglichen Auffassung der neuen Passahfeier wiederfinden.

III.

Einzelne Bemerkungen über das Verhältniss von Jac. II zu Röm. XII—XIV.

(Vgl. Prot. Kirchenztg. Jahrg. 1885, No. 34: Die Frage nach dem Verhältniss des Jacobusbriefes zu den Paulinischen Schriften, S. 771—776.)

Von

Dr. Otto Kuttner in Coblenz.

Im 2. Capitel des Jacobusbriefes findet sich eine vielbesprochene crux interpretum. Es ist der Vers 18 vom Verfasser mit den Worten *ἀλλ' ἐρεῖ τις* eingeführte gegnerische Einwand *Σὺ πίστιν ἔχεις* und die darauf folgenden Worte *κἀγὼ ἔργα ἔχω*. Es sei mir gestattet, die dutzendweise vorhandenen Erklärungsversuche aus alter und neuer Zeit einmal bei Seite zu lassen. Meine Vermuthung geht nun dahin, dass dieser Einwand kein s e l b s t g e m a c h t e r ist, sondern wört-

lich herüber genommen aus Röm. 14, 22. Es ist richtig: die ältesten Handschriften haben hier die Lesart: *Σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε.* Es ist indessen eben so gut möglich, dass der Abschreiber das *ιν* aus Versehen doppelt geschrieben, wie es möglich ist, dass der andere das *ην* in Folge der Gleichförmigkeit mit dem *ιν* übersprungen hat. Bei solchen Schreibfehlern ist nun aber bekanntlich das grössere oder geringere Alter der Handschriften irrelevant. Das Entscheidende für uns ist, dass es eine ungriechische Tautologie ist, zu sagen: *πίστιν ἣν ἔχεις ἔχε.* Ueberdies gewinnt die Rede sofort an dialektischer Lebendigkeit, wie sie dem Paulus eignet, wenn wir lesen: *Σὺ πίστιν ἔχεις; κατὰ σεαυτὸν ἔχε:*

Der in seiner Lebensweise Freiere beruft sich, gegenüber der Ermahnung des Paulus zur Rücksichtnahme auf den *ἀσθενής*, auf die *πίστις*, welche den Christen nach des Paulus eigener Predigt befreit hat von den Speisegesetzen. Der umstrittene Sinn des 18. Verses in unserem Abschnitte wäre dann: Aber es macht vielleicht Einer den bekannten Einwand, dem schon Paulus Worte geliehen hat. Unser Verfasser konnte freilich nicht ganz wie Paulus darauf antworten: *κατὰ σεαυτὸν ἔχε.* Auf etwas Anderes kommt es ihm an. Er antwortet darum kurz abweisend: Und ich habe Werke. Werke seien ein Beweis für vorhandenen Glauben an die Messianität Jesu, nicht umgekehrt. Das *κἀγὼ ἔργα ἔχω* gehört dann nicht mehr in den Rahmen des von Jacobus citirten Einwandes, sondern es gehört bereits zur Antwort auf diesen Einwand.

Wenn übrigens hier die Möglichkeit eines Zufalls in dem Gleichklange dieses Einwandes bei Paulus und unserem Verfasser geltend gemacht wird, so geben wir an sich diese Möglichkeit unumwunden zu. Es fragt sich nur: Wo liegt denn die Beweiskraft dieses fingirten Einwandes im Jacobusbriefe? Eine solche Beweiskraft wird doch aber vorausgesetzt, wenn der Verfasser nach seiner Erörterung über die Wertlosigkeit toten Glaubens den Gegner zu Worte kommen lässt mit dem einleitenden: *ἀλλ' ἐρεῖ τις.* Hält mir jemand das Unzureichende eines sich nicht bethätigenden Glaubens vor, so liegt in der

Antwort: „Ich habe Glauben“ auch nicht der Schatten eines gegründeten Einwandes.

Anders ist es, wenn diese Antwort erinnern will an eine Autorität, die diesen Grundsatz aufgestellt hat. Nun hat aber Paulus diese Berufung auf den Glauben durchaus gelten lassen: wie aus dem folgenden Verse Röm. 14, 23 hervorgeht: ὁ δὲ διακρινόμενος ἂν φάγῃ, κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.

Es fragt sich ferner: Wie ist die zweite Person in dem Einwande zu erklären; während man nach den gewöhnlichen Deutungen die erste erwartet. Diese Frage beantwortet sich nach unserer Auffassung dahin: Es handelt sich um ein Citat aus Paulus, das nicht hat verändert werden sollen: Röm. 14, 22. Dem Paulus aber war dieser Einwand wirklich gemacht worden: was brauche ich Rücksicht zu nehmen auf diese in jüdischen Anschauungen Befangenen? Der Glaube macht mich nach deiner eigenen Predigt frei von solchen Beschränkungen. Antwort des Paulus: Du hast Glauben? Behalte ihn für dich; aber vergiss nicht, dass du durch solche Rücksichtslosigkeit den Glauben, auf den du mit Recht solchen Werth legst, bei diesen ἀσθενεῖς gerade ins Schwanken bringst. Röm. 14,23. Man gestatte mir, bei dieser Gelegenheit noch auf einige andere Punkte aufmerksam zu machen, die nach meiner Auffassung eine Abhängigkeit des Jacobusbriefes vom Römerbriefe wahrscheinlich machen. Ich bin nämlich der Meinung, dass der auf die Polemik gegen den falschen Glaubensstandpunkt hinarbeitende Abschnitt Jacob. 2, 1—12, in welchem die Rede ist von der Pflicht der Unparteilichkeit und Bruderliebe, deutliche Spuren einer Einwirkung von Röm. 12—14 an sich trage. Selbstverständlich bleiben unabhängig hiervon die zwingenden Gründe für die Posteriorität des Jacobusbriefes und für seine Abhängigkeit von paulinischen Theologumenen, welche wir aus dem Abschnitte Jacob. 2, 14—26 entnommen haben, bestehen[1]).

Es ist bekannt, dass die bezeichneten Capitel des Römerbriefes im Unterschiede von dessen lehrhaftem Theile einen mehr

---

[1]) Vgl. Prot. Kirchenzeitung, Jahrg. 1885, S. 771—776.

ausgleichenden Charakter haben: Vermeidung von Anstoss den im Glauben Schwachen gegenüber, den Scrupulosen, welche sich noch durch eine Reihe nicht sowohl christlicher als jüdischer Vorstellungen in ihrem Gewissen gebunden fühlen, Ermahnung zur praktischen Bethätigung des Christenthums, den Hungernden zu speisen, den Dürstenden zu tränken, Hinweis auf die Erfüllung des Liebesgebotes, als in welchem alle anderen enthalten seien — das ist im Bausch und Bogen angegeben der Inhalt. Das sind nun freilich Dinge so allgemeiner Art, dass daraus für eine Abhängigkeit des einen vom andern nichts folgt.

Merkwürdig aber ist nun gerade, dass auch hier zwischen Jacobus und Paulus eine Art von Gegensatz zum Ausdrucke kommt:

Paulus hatte im 12. Capitel des Römerbriefes davon gesprochen, man solle den Feind gewinnen durch freundliches Wesen und Wohlthätigkeit. Die Leser des Jacobusbriefes haben sich solche Ermahnungen in einer Weise zu Nutze gemacht, die der Verfasser erst recht glaubt als *προσωποληψία* charakterisiren zu müssen. Und sie berufen sich auch schnell genug auf das königliche Gesetz, das allgemeine Nächstenliebe vorschreibe und von dem Paulus Röm. 13, 9 gesagt hatte *τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*

Dem gegenüber macht unser Verfasser die entgegengesetzte Betrachtung geltend: Das königliche Gebot zerfällt doch wieder in einzelne Gebote, wer sich an einem von diesen versündigt, versündigt sich am ganzen Gesetz Jacob. 2, 11 *ὁ γὰρ εἰπὼν Μὴ μοιχεύσῃς, εἶπεν καὶ Μὴ φονεύσῃς· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου.*

Was Wortwahl betrifft, so möchte ich zu einem Vergleiche zwischen Röm. 14, 1 und Jacob. 2, 4 auffordern: Paulus verlangt milde Nachsicht von den freier Gesinnten gegen die in bestimmten Scrupeln Befangenen, *προσλαμβάνεσθε*, sondert euch nicht von ihnen ab, sondern haltet Gemeinschaft, auch Tischgemeinschaft, und zwar *μὴ εἰς διάκρισιν διαλογισμῶν;* und zwar, so haltet diese Gemeinschaft, dass deren Folgen

nicht sind auf- und abwogende Zweifel (Zweifel, deren Wesen ist: sich Gedanken machen). Solche Zweifel aber würden in den Scrupulosen entstehen, wenn ihr, die Starken, euch nicht bei eueren Tischgemeinschaften dieser Scrupulosität accommodirt.

Jacob. 2, 4: *διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν.*

Bei Jacobus handelt es sich um die Parteilichkeit einzelner Gemeinden, die den Wohlhabenden in ungebührlicher Weise den Hof machten, wenn sie einmal in die christlichen Versammlungen kamen, dahingegen die armen Gemeindemitglieder vernachlässigten.

Ein solches Verfahren hatte Jacobus am Anfang des Capitels genannt ein *ἐν προσωποληψίᾳ ἔχειν τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Die Wendung, die er hier nimmt, ist eine so gewählte, um nicht zu sagen, gesuchte, dass man auch, ohne die Paulinische Parallelstelle zu kennen, stutzig wird:

„Wenn ihr also handelt, seid ihr zweifelhaft geworden in „euch selbst und seid geworden zu Richtern, die auf Grund „verwerflicher Ueberlegungen richten!"

Gewiss ist ein guter Sinn mit den Worten zu verbinden: Zweifel an euren Glauben liegt solchem Verfahren zu Grunde und damit zugleich Zwiespältigkeit eurer selbst (beide Bedeutungen von *διακρίνεσθαι* spielen hier offenbar in einander über). Denn dieser Glaube an den erhöhten Christus, als an den Messias, wird unter Denen, die da glauben, zu einem Gemeinschafts- und Bindemittel werden. Ihr aber habt bewiesen durch euer Verfahren, dass dieses Band nicht fest genug ist. Daraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit ein Rückschluss auf die Unzulänglichkeit eures Glaubens.

Die zweite Ausdrucksweise wird man doch nicht umhin können etwas geschraubt zu finden: *ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν.* Weshalb nicht einfach gesagt: Ihr seid parteiisch geworden? Vielleicht desshalb nicht, weil der Verfasser hat andeuten wollen, wenn ihr so handelt, verfallt ihr dem eigenen Urtheilsspruch des Paulus (cf. Röm. 14, 1—4).

IV.

Johannes Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia.

Von

Dr. A. Merx,

Prof. der Theologie in Heidelberg.

(Schluss.)

Esther Caput X.

Ver. 1. וְהִכְרְכֵי] Regia וְהַפַּרְכֵי Melius הִפַּרְכֵי Hyparchos a Graeco ὕπαρχος.

Ver. 3. פַּתְשֶׁגֶר] Vicerex, secundarius regis. id est משנה למלך ut in Hebraeo est. Regia habent אַלְקַפְטָא Praefectus summus, Capitaneus primarius. Illud nomen etiam legitur Gen. 41. 44 in Jonathane de Josepho. Sic apud Talmudicos, מלכא ואלקפטא רופילא וריש גלותא Rex, Praefectus — aulae, comes, Caput, sive Dux captivitatis: libro Schebhuoth fol. 6. 2. Notatur ibi ordo comitatus Regii. וּשְׁמָעֵיהּ] Superfluum vel alienum hoc loco videtur, et pro eo mox in sequentibus legendum, וְכַד שָׁמְעִין לֵיהּ. Et quando audiunt de ipso, trepidant de eo. וְרָעֵי בְסַגִּיאוּתְהוֹן דַאֲחוֹי] Regia וּמִתְרְעֵי לְסָגֵי אֲחוֹי Et acceptus multitudini fratrum suorum, qui sunt de tribu Benjamin. לְעַמֵּיהּ] Regia לְעַמָּא בֵית יִשְׂרָאֵל Populo domus Israel. לְכָל זַרְעִיתֵיהּ] Regia לְכָל זַרְעֵיהּ דְבֵית יַעֲקוֹב Universo semini domus Jacobi.

Benedictus deus, qui lasso dedit vires, et infirmo robur multiplicavit. Jes. 40.

I. Samuel II.

Continetur hoc capite canticum Channae eucharisticum, in cujus translatione Chaldaica adjecta sunt quaedam in modum Medrasch, id est interpretandi modum allegoricum, quae omnino redolent novitatem nec habent verba aut stilum Jonathanis simplicitati congruentem. Rarissime enim a textu Hebraeo recedit aut in latum vagatur, ut auctores *τῶν* Medraschim facere solent, multo minus ineptire in interpretando deprehenditur, quod istis auctoribus familiare. Videntur autem hujusmodi Medraschim ab alio quodam auctore longe post ascripta ad marginem, inde tandem in ipsum Jonathanis contextum inserta fuere. Proinde accessoria unco sive parenthesi inclusa sunt, ut a Jonathanis interpretatione et textus Hebraici veritate facilius discernantur. Sic et in Regiis plane omissa sunt, tamquam aliena etsi separatim in ultimo tomo excusa sint, ut iis fruantur qui pro vera Jonathanis interpretatione ista adorant. Similia quaedam sunt in libro judicum cap. 5 in cantico Deborae, et alibi saepius ut suis locis monebimus; quae prudens lector facile a textus Hebraei tenore secernet. —

Ver. 1. Pro וַאֲרַם ver. 5 in prima editione est ורומי Et Roma, in aliis כוש et ita plerumque in Italia hoc nomen pro Roma in Targum usurpatur. יִתְעַבְדָן] Dicendum potius יִתְעַבְדוּן, gen. masculino. Nam ver. seq. כֵּס, ad quod hic refertur, usurpatur masculine. Sed videtur esse generis communis. וְכִבּוֹרִין] Chaldaice dicitur כִּבָּרִין, ut et alibi notatum est. אֶפְתַּח] Aperiam. Posset et legi אִפְּתַח Apertum est os meum. Nam in Hebraeo est רָחַב פִּי Dilatum est os meum.

Ver. 2. לֵיהּ דְקַדִּישׁ] Mendose pro לֵית Non est.

Ver. 4. קַשְׁתַת] Prave pro קַשְׁתָת ex numero plurali feminino constructo. Regia קַשְׁתֵי. יִתְבְּרוּן] Prave pro יִתַּבְּרוּן Confringentur. Dicendum potius יִתַּבְּרָן genere feminino propter antecedens nomen קַשְׁתָת.

Ver. 5. וְגָעַן] Prave pro וְגָעָן, quod melius diceretur וְגָעֲיָן vel וְגָעִין Qui mugiunt. לְאִתַּגָּרָא] Ad mercede conducendum, ut mercede conducantur, ab אֲגַר. Regia

prave לְאַגְרָא. חֲשִׁיבִין מִסְכְּנִין] Reputati pauperes, habiti pro pauperibus. Regia pro prima voce legunt חֲשִׁיכִין Obscuri, tenues et infimae conditionis; altera voce carent. Melior ergo lectio חֲשִׁיכִין וּמִסְכְּנִין Obscuri et pauperes. Sic mox ver. 8 חֲשִׁיכָא sumitur pro Hebraeo אֶבְיוֹן. וְרוֹמֵי] Et Roma. In tertia editione substitutum est כוּשׁ Aethiopia, ne Roma offenderetur. Apud alios Hebraeos substitutum est וַאֲרָם Et Syria. Sic et aliis locis pluribus. Vide Jes. 34, 9.

Ver. 10. מִן מַגּוֹג] Regia מִן גּוֹג De Gog. חֲטוּפִין] legendum חָטוֹפִין Raptores. Regia חֲטוֹפִין prave, nam Kamez initiale non mutatur.

Ver. 13. כְּמִבְשַׁל] Secundum coquere, dum coqueret. Regia כִּמְבַשֵּׁל] Sicut coquens. Heb. כְּבַשֵּׁל.

Ver. 14. וּבְקַע] Sic Veneta omnia. Editio Felicis, Regia, R. David in comment. legunt וּקְבַע Et infixit. Heb. וְהִכָּה.

Ver. 15. לְמִטוֹי] Prave pro לְמִטְוֵי, Heb. לִצְלוֹת Ad assandum. מְבֻשָּׁל] Forma Hebraea est, quam Chaldaei efferunt מְבַשַּׁל.

Ver. 16. וַאֲמַר לֵיהּ אֲרֵי] Pro ליה Regia habent לא Non, nequaquam. Masora parva notat ad hanc vocem לֹא סְבִיר, putatur legendum לֹא. R. David inquit: Scriptum est cum ו, et legitur per א, et utrumque textui convenit. At differentia est inter voces, de quibus Masora dicit, כתיב וקרי, aliter scriptas et aliter lectas, et de quibus ait סְבִירִין judicantur, putantur sic vel sic legendae. Hae non numerantur inter voces diversae scriptionis et lectionis. Hieron. et LXX legerunt etiam לֹא Non. At infra cap. 20, 2 similiter scriptum לוֹ, sed ibi Masoras notat, legendum לֹא. Horum duorum Masora magna non meminit, quantum observare licuit.

Ver. 17. וַהֲוָת] Legendum וַהֲוָה Et fuit. Nam sequens nomen חוֹב masculinum est, ut ex ejus adjectivo etiam apparet. בָּזוּ] Forma haec Hebraea est, quae Chaldaice est בְזוֹ, vel בְּזוּ Spreverunt. Regia בַּזּוּ ex Pahel, non a בְּזַז, quod est Diripere.

Ver. 20. לְאַתְרֵיהוֹן] In locum suum. Affixum plurale

est, quia dicitur de pluribus. Regia לַאֲתְרֵיהּ, ubi Affixum singulare est, *quisque*, scil. *ivit in locum suum*. Sic Heb. לִמְקוֹמוֹ.

Ver. 24. בְּרַי] Regia בְּנַי, *Filii mei*. Hoc rectum videtur: nam Elias monet Hebraeum בָּנִים Chaldaice semper transferri בְּנִין aut בְּנַיָּא, non per בַּר. דְּרַעִין] R. David, R. Jesaias et Regia legunt דְּרָנְנִין *quam proloquuntur, publicant, divulgant*. Sic רְנַן verbo הגּה respondere solet. Vel *Decantant*, sensu eodem. Atque ita quidam interpretum מַעֲבִרִים in textu Hebraeo exprimunt, pro מַעֲבִירִים קוֹל, *Egredi faciunt vocem, proclamant, divulgant*, ut ista locutio sumitur Ex. 36, 6. Esra 1, 1.

Ver. 29. קַדְמֵיתָא] Regia קַדְמוּתָא. Accipiendum adverbialiter pro בְּקַדְמֵיתָא *In principio*. Prius, scil. quam me, permittendo ut de sacrificiis ipsi prius comederint, quam Deo oblata essent.

Ver. 30. דִּינָאַי] Prave pro דִּינַי *judicia mea*. אַיְקַר] Ex Aphel, Honorabo. Rectius legeretur ex Pahel אֲיַקַּר juxta formam antecedentis Participii לִדְמְיַקְּרִין. יִתְשָׁטוּן] *Contemnentur*. Futurum Ithpehal a שׁוּט, quod Hebraeo בזה hoc sensu respondet. Regia inconvenienter יִתַּשְׁטוּן.

Ver. 31. זַרְעָךְ] Hoc Hebraeum est. Regia דְּרָעָךְ, quod rectius dicas דַּרְעָךְ *Seminis tui*. Sic enim Chaldaei Hebraeorum ז in ד convertunt. Mox recte sequitur דְּרַע. [!!]

Ver. 32. וּתְהֵוֹ חָזֵי מִסְתַּכַּל] Hic sine dubio redundat חָזֵי, cum mox sequatur in altero membro, unde et ex Regiis abest. Neque etiam in Hebraeo duo synonima sunt. Imo et juxta R. Davidem in sequenti membro redundant וּתְהֵי חָזֵי. Legit enim simpliciter וּתְהֵא מִסְתַּכַּל בְּעָקְתָא *Et eris contemplans angustiam*. Sic Heb. וְהִבַּטְתָּ צַר.

Ver. 33. אַפְסִיק] Sic Heb. אַכְרִית *Exscindam*. Regia אִפְּסַק ex Ithpehal, *Excisus fuit, defuit*. Sed requiritur. Futurum אֶפְסַק vel אַפְסִיק.

Psalm 68.

Ver. 3. דִּשְׁקִיק תְּנָנָא] Sicut dispellitur fumus, dispellentur. Hoc membrum omissum est in Psalterio Nebiensi. Pro תננא in Regiis est קוּטְרָא quod idem. יְהוֹבְדוּן] Peribunt. Regia praemittunt similitudinis particulam הֵיכְדֵין Sic.

Ver. 5. כּוּרְסֵיהּ] Pronomen pleonasticum est, unde in Hebr. et Regiis simpliciter est כורסי.

Ver. 7. זוּגִים] Terminatio Hebraica. Hebr. זוּגִין. Regia זִוּוּגִין conjugia, copulas solitarias. צַחְיָחִין] In locis nitidis, scil. prae ariditate et siccitate. Sic Heb. צְחִיחָה. Neb. צַחֲוָן In siccitatibus. Sic et Regia.

Ver. 9. שְׁמַיָּא] Regia עֲנָנֵי שְׁמַיָּא Nubes coelorum. טַלָּא] Rorem. Regia טַלִּין דִּרְעֲוָא Rores benevolentiae.

Ver. 10. כַּד שְׁמַעוּ ו'] Quando audiverunt domus Israel vocem potentiae tuae, evolarunt animae ipsorum, subito descendere fecisti super eos. Haec absunt ex Regiis. טַלְוָן] Rores. Regia מִטְרִין Pluvias. וּמִטְרִין] Et pluvias. Regia וְטַלְוָן Et rores.

Ver. 11. חַיָּתָךְ] Caterva sua, juxta Hebraeum. Nebiense et Regia תְּחִיָּתָךְ Revificationem tuam. לַעֲנְיָיא אֱלָהָא] Prave pro לַעֲנִיַּיָא דֶאֱלָהָא Pauperibus afflictis Dei. Regia לַעֲנִיֵּי אֱלָהָא.

Ver. 12. לְחֵילוּת רַבָּא] Exercitui magno. Neb. לְחֵילָא רַבָּא. Regia לְאוּכְלוּסִין סְגִיעִין Turbis maximis.

Ver. 13. מַלְכְּוָתָא] Regna. Regia rectius מַלְכַיָּא Reges, juxta Hebraeum מַלְכֵי. מִן פַּלְטֵירִיהוֹן] Neb. et Regia מִפַּלַטְרֵיהוֹן Ex palatiis suis. Singulariter dicitur פַּלְטִין et פַּלְטֵיר Palatium. Et פָּלָטִין בְּחִיר Palatium selectum, Thren. 4, 1.

Ver. 14. מְטַלְּלָא] Vel מְטַלְּלָא Cooperta est. Regia mendose מְטַלְטְלָא, quod aliter significare solet. וְטִיס בְּרִיָּדְהָא] Prave divisim pro טְסַבְרִיָּדְהָא vel טֵס ab initio. Est enim corruptum vocabulum ex Graeco θησαυρός, thesaurus, טֵסַבְרָא vel טְסַוְרָא, pluraliter טְסַבְרִין quod efferunt טִיסָבְּרִין. סְנִינָן] Recte Nebiense et Regia סְנִין Purissimo. Nam antecedens אוֹבְרִיזִין est singulare Obryzum aurum, quod puritate celebratissimum.

Ver. 15. וְאַמְטִילְתָא] Prave pro וְאַמְטוּלְתָהּ Et propter eam. עֲנָן] Nubes gehennae fuit sicut nix, liquescens scil. et evanescens. Nebiense סְנַן Refrixit, juxta versionem Latinam. Utrumque male. Nam סנן est Colare, purgare. Scribendum fuisset pro eo צנן et facile fuit ע et צ permutari. Regia בְּכֵן Tunc, scil. fuit gehenna instar nivis. מְטוּלָא] Prave pro מְטוּלָא Ex umbra.

Ver. 16. מַתְנַן] Sic communiter pro Hebraeo בָשָׁן. Regia בוּתְנָן, quasi in priori forma מ sit loco בו facillimo lapsu. גִבְבָא] Gibbus. Neb. גִבְנָא. Elias priorem lectionem adducit. Regia hunc versum breviter sic proferunt: טוּר יְיָ טוּר בוּתְנַן טוּר דְשָׁכֵן גֵּיוְתָנִין הֵיךְ טוּר בוּתְנָן] Mons Domini, mons Basan, mons qui habitat in excelsis, sicut mons Basân.

Ver. 17. טוּרַיָא] Regia addunt גֵּיוְתַנַיָא Montes excelsi, juxta Hebraeum הָרִים גַּבְנֻנִּים. Antecedens טָפְזִין in Nebiensi male vertitur Admiramini, pro Subsilius. Quae sequuntur לֵית רַעֲוָתִי Non est voluntas mea dare legem super montibus excelsis et contemptis. Haec absunt ex Regiis. At pro מְבַסְרָנַיָא quod Contemptores significat, posset melius legi מְבַסְּרַיָא ex Participio passivo contemptis, vel בְּסִירַיָא.

Ver. 19. מֹשֶׁה נְבִיָא] Moses propheta. Abest ex Regiis. לְהוֹן] Ista. Neb. יַתְהוֹן. בְּתְתוּבָא] In resipiscentia. Regia לְאוֹרַיְתָא Ad legem.

Ver. 20. וּסְעִידָנָנָא] Prave pro וּסְעִידָנָא Et auxilium nostrum.

Ver. 21. מַתְגְרִין] Prave pro מִתְגָרִין Excitantur, concitantur. Regia מִתְגַדְנָן quod videtur pravum.

Ver. 23. מִפּוּתְנַן] Ex Basan. Hic confirmatur lectio, de qua ante ver. 6. דִי יְשַׁתְּנִיקוּ] Qui suffocati sunt. Regia addunt וּבְלוֹעוּנוּן נוּנַיָא Et absorpserunt illos pisces.

Ver. 24. קְטִילִין] Interfectorum, qui occisi sunt. Regia קָטוֹלִין Interficientium. יִדַּהֲנוּן] Mendose pro יִדְהֲנוּן Pinguescent. Nebiense יֶחְדְוּן Laetabuntur, quod hic non convenit.

Ver. 25. הֲלִיכוּת] Forma Hebraea pro הֲלִיכַת Incessus. בְּקַדִּישָׁא Prave pro בְּקֻדּוּשָׁא In sanctitate.

Ver. 26. צַדִּיקְתָּא] Prave ex forma singulari, צַדִּיקָיָא justarum, probarum. מְתוֹפְפָן] Tympana pulsantium. Forma Puhal Hebraeis et Chaldaeis communis. Neb. et Regia מְתַפְּפָן ex forma analoga.

Ver. 27. עוֹבְדַיָּא] Factus. Regia עוֹבָדִין דְּיָתְבִין Factus qui habitant. זַרְעָא] Regia et Neb. מִזַּרְעָא De semine.

Ver. 28. דמן שרויא ר'] Quae ab initio descendit ad mare, qua de causa accepit imperium. Haec non habentur in Regiis. רְגַמוּ יַתְהוֹן] Lapidarunt ipsas tribus. Regia רְגְמוֹנִין forma insolenti, pro וְקַבִּלוּ־רַגְמוּכִין] Et susceperunt principatum post eos. Regia וּמִבָּתַר שָׁאוּל מְלַךְ דָּוִד מִשֵּׁבֶט יְהוּדָה וְרַבְרְבֵי יְהוּדָה לְבֵשׁוּ אַרְגְּוָנָא לְשַׁמָּשׁוּתֵיהּ Et post Saulem regnabat David ex tribu Jehuda, et principes Jehuda induti fuerunt purpura ad ministerium ejus. הֲוָיָן Prave pro הֲווֹן Fuerunt. Sic mox. Regia הֲווֹ sine ן paragogico, quod non nisi in Hagiographis huic personae additum quandoque legitur. רַבָּנֵי נַפְתָּלִי] Principes Naphthali. Regia דִּבְנֵי Filii Naphthali. הֲווֹן גִּבָּרֵיהוֹן] Fuerunt heroes ipsorum. Regia מְסַפְּקִין מְזוֹנָא לְהוֹן מֵאַחְסַנְתֵּיהוֹן Suppeditabant victum ipsis ex hereditatibus suis. Scribendum מֵאַחְסָנְתְהוֹן.

Ver. 30. מִפַּנְקְטֵיהוֹן Ex palatiis suis. Abest ex Regiis. Aruch scribit מפניקטהון id est מֵהֵיכָלֵיהֶם. Et in Vajikra rabba, sect. 1. מתוך פניקטיהון Ex palatiis suis. Sic et Nebiense, sed redditur Latine Pinguia sua, quod caret auctoritate. קוּרְבָּנַיָּא] Sacrificium. Regia דוֹרוֹנָא Donum.

Ver. 31. בִּרְעוּתָא] Regia בִּרְעוּתְהוֹן Voluntate sua. דְּזַכִּיכָא] Quae purior est. Regia דְּסְנִינָא idem.

Ver. 32. אוּסְמַנָּא] Sic et Elias legit in אסם, putans idem esse quod כֶּסֶף Argentum, quod Graeci argentum et vasa argentea vocent אסימי. Argentum, id est dona argentea afferens. Eo respicit et R. Salomon in comment. In Hebraeo est חַשְׁמַנִּים Principes, proceres, juxta communes inter-

pretes. Elias in Tisbi putat illud nomen esse certi populi ex posteris Cham. Pro eo si quis Chaldaice leget eodem sensu חוּסְמָנַיָּא nihil peccabit. Regia אוּכְמַיָּא Nigri. Nebiense אוּכְמָנָא.

Ver. 34. נְבוּאֲתָא] Prophetiae. Regia contracte נְבוּתָה. לַנְבִייָא] Prave pro לִנְבִיַּיָא Prophetis. Regia לִנְבוּאָה In prophetiam.

Jesajas XI.

Ver. 4. אַרְמִלּוֹס] Armillus[1]). Nomen immanis cujusdam hostis et impii, qui extreme aliquando afflicturus est Judaeos sub adventum Messiae ipsorum, quem adhuc exspectant. Hujus historia fabulosa exstat in libello אבקת רוכל. Hic idem est, qui in Targum Pseudojonathanis Deut. 34, 3. vocatur אַרְמַלְגּוֹס. Nomen irreptitium ex margine, unde et in Regiis omissum.

Ver. 6. דֵּיבָא] Lupus. Nomen ex Hebraeo זְאֵב commutato ז in ד. ut saepe. Regia דּוּבָא quod Ursum significat. Male hae voces confunduntur quandoque.

Ver. 7. וְדֵיבָא] Legendum hic cum Regiis וְדוּבָא Et ursus sive ursa. Nam in Hebraeo דּוֹב.

Ver. 8. חִוֵּר] Communiter חִוְיֵ Serpentis. עֵינֵי] R. Salomo citat עֵינוֹהִי. R. David עַיְינֵי.

Ver. 16. מִסְקֵיהוֹן] Prave pro מִסַּקְהוֹן Ascendere ipsos, cum ascenderent ipsi; a נסק. Heb. עֲלֹתוֹ, ab עלה, cui נסק in Targum respondere solet. Regia מִפַּקְהוֹן Egredi ipsos, a נפק, quod Hebraeo יצא respondet. Videtur ergo פ pro ס scriptum.

[1]) At in codice Reuchliniano habes אדמלגון cf. de ארמלגוס infra Buxtorfii adnotationem.

Ad. Ps. 68, 32 Athenis typothetae folia corrigens, ubi ab omnibus partibus vocem ἄσημον audio, non possum quin addam, recte Eliam docere Graecos argentum dicere ἄσημον, at pro אסימי scribas אסימון.

V.

Die Essäer Philo's.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Essäer oder Essener, welche mit dem ursprünglichen Christenthum so viele Berührungen darbieten, sind gerade jetzt ein Gegenstand lebhafter Forschung. Ihren vermeintlichen Verwandten, den ägyptischen Therapeuten, welche lediglich durch die angebliche Schrift Philo's de vita contemplativa bezeugt sind, hat P. E. Lucius (1879) die täuschende Maske des Judenthums abgerissen, so dass sie als christliche Mönche vor den Zeiten des Eusebius erscheinen, welche ein Pseudo-Philo ausgestattet hat. Ich selbst habe nicht bloss an der Entlarvung der Therapeuten mitgewirkt[1]), sondern auch die Essäer des Philo der ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία (bei Eusebius praepar. ev. VIII, 11) als ein christlich-mönchisches Machwerk nachgewiesen[2]). Während E. Schürer von dieser Nachweisung nicht einmal Kenntniss genommen hat[3]), wird dieselbe vollständig anerkannt durch R. Ohle[4]). Der junge Berliner Gelehrte geht sogar noch hinaus über mich, der ich die Schilderung der Essäer in Philo's

---

[1]) Philo und die Therapeuten, in dieser Zeitschrift 1880. IV, S. 423—440.

[2]) Die Essäer, in dieser Zeitschrift 1882. III, S. 275 f., Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884, S. 113 f.

[3]) Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, zweite neubearbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte, Th. II, 1886, S. 470 f.

[4]) Die Essäer des Philo, ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Jahrbb. f. prot. Theol. 1887. II. III. Ich führe diese beachtenswerthe Abhandlung nach einem mir freundlichst zugesandten Separatabdruck von 70 Seiten an.

Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* § 12. 13 (Opp. II, 457—459) als ächt und zuverlässig zu Grunde gelegt habe. Auch diese Schilderung soll eine christliche Maskerade sein, von dem Pseudo-Philo der vita contemplativa zwischen 313 und 324 n. Chr. eingeschaltet, nicht ohne alle Betheiligung des Eusebius, welcher sie ja bereits mitgetheilt hat (praepar. ev. VIII, 12). Da würde sich freilich die Thatsache erklären, dass die Schriften Philo's sonst gar keine Erwähnung der Essäer darbieten. Aber mahnt uns nicht Josephus auf diesem Wege zur Vorsicht? In dessen Schriften sind die Essäer oder Essener doch zu häufig erwähnt und zu ausführlich beschrieben, als dass die Annahme späterer Einschaltungen Aussicht auf Erfolg haben könnte. Und sind die Essener nicht auch durch heidnische Schriftsteller, wie C. Plinius Secundus und Dio Chrysostomus, bezeugt?

Die Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* betrachtet Ohle als eine jüdische, gleichviel ob Philo oder ein anderer Jude ihr Verfasser sei, geschrieben nicht lange nach Cäsar's Tode (c. 18 p. 464), aber von einem Christen unter Constantinus M. versehen mit der täuschenden Schilderung der Essäer c. 12. 13. Seine ganze Beweisführung läuft also darauf hinaus, dass diese Schilderung 1) der Schrift Q. o. p. l. fremd, 2) an sich nicht philonisch, sondern christlich sei. Gewiss ist es verdienstlich, dass Ohle eine nähere Untersuchung der Schrift Q. o. p. l. angeregt hat. Als eine Einschaltung in derselben muss auch ich die Schilderung der Essäer ansehen, aber nicht als die einzige, sondern als ein Stück der jüdischen Ueberarbeitung, welche eine beträchtlich ältere hellenisch-philosophische Schrift zu Philo's Zeit, warum nicht durch Philo selbst, erfahren hat.

I. Zu der Jugendzeit Philo's stimmt allerdings c. 18 p. 464 das Beispiel, dass ganze Völker für Freiheit und Treue gegen verstorbene Wohlthäter selbstgewählten Untergang bestanden haben, *ὥσπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. ἐπειδὴ γὰρ εἷς τῶν ἐπιθεμένων Ἰουλίῳ Καίσαρι, Βροῦτος (καὶ) ἐπιὼν ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐστράτευσε, κτλ.* Aber stimmt denn die ganze

Schrift zu der Geburtszeit des römischen Kaiserthums? Wird die Zeit der entschiedenen Weltherrschaft Rom's mit den inneren Kämpfen um Republik oder Kaiserthum vorausgesetzt c. 20 p. 467? *Βουλαί τε γὰρ καὶ ἐκκλησίαι καθ' ἑκάστην σχεδὸν ἡμέραν ἀθροίζονται περὶ τίνος μᾶλλον ἢ ἐλευθερίας παρούσης μὲν βεβαιώσεως, εἰ δὲ ἀπείη, κτήσεως; ἡ δὲ Ἑλλὰς καὶ βάρβαρος κατὰ ἔθνη στασιάζουσι καὶ πολεμοῦσιν ἀεί, τί βουλόμεναι ὅτι μὴ δουλείαν μὲν ἀποδιδράσκειν, ἐλευθερίαν δὲ περιποιεῖσθαι;* In der Zeit bald nach Cäsar's Tode sollten in dem schon Rom unterworfenen Erdkreise fast täglich Senats- und Volksversammlungen berathen über die Freiheit, sei es, um sie zu erhalten oder zu gewinnen? Hellas und Barbarenland führen immerfort Kriege unter einander, um der Knechtschaft zu entgehen, Freiheit zu erwerben. Wo ist da nur eine Spur von der Zeit nach Cäsar's Tode, als neben dem Senatus populusque Romanus andere Senate und Volksversammlungen gar nicht mehr mitreden konnten, als es sich nicht mehr zwischen Hellenen und Barbaren, sondern lediglich zwischen den Römern selbst um Cäsarismus oder republikanische Freiheit handelte? Offenbar werden wir in die vorrömische Zeit versetzt, als noch nach Alexander d. Gr. der Gegensatz des Hellenismus und des Barbarenthums die Weltereignisse beherrschte. So kann nur jemand geschrieben haben, welcher die römische Unterwerfung von Griechenland, Makedonien, Karthago noch nicht erlebt hatte. Der Hellenismus hat immer noch zu seinen beiden Vororten Athen und Sparta, welche nach Solon's und Lykurg's Gesetzen in Freiheit bestehen, keineswegs schon in der römischen Provinz Achaja (seit 146 vor Chr.) politisch verkümmert sind. C. 7 p. 452: *οἳ μεγίστοις μὲν δήμοις Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων πρὸς ἐλευθερίαν αὐταρκεστάτους εἶναί φασι τοὺς Σόλωνος καὶ Λυκούργου νόμους κτλ.*, vgl. c. 17 p. 463, wo von einem lakonischen, in Lykurg's Gesetzen noch nicht fest gewordenen Knaben als Gefangenem eines der Leute des Antigonos die Rede ist. Athen ist wohl noch unter römischer Herrschaft ein Hauptsitz geistiger Bildung geblieben, wird aber doch wohl noch in seinem

vorrömischen Glanze geschildert c. 20 p. 467: *οἱ τῶν Ἑλλήνων ὀξυδερκέστατοι διάνοιαν Ἀθηναῖοι — ὅπερ γὰρ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη ἢ ἐν ψυχῇ λογισμός, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι.* Und wo anders als in Athen wird man anzunehmen haben den bald darauf erwähnten Beifallssturm im Theater zu freiheitlichen Worten des Euripides, welchen der Verfasser vor Kurzem (*πρώην*) geschehen sein lässt? Dass der Verfasser nicht, wie Philo, in Alexandrien zu Hause war, eher in Athen lebte, hätte man schon ersehen können aus dem Ausdruck c. 18 p. 465: *Ἀλεξάνδρειαν γὰρ οἰκῶν (Χαιρέας) τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ.* Würde auch wohl Philo selbst ebendaselbst den Atheisten Theodoros als Tugendhelden dargestellt haben? Philo von Alexandrien kann bei dieser rein hellenisch-philosophischen Schrift, welche mir keineswegs als eine „akademische Stilübung über ein in der politisch geknebelten Gesellschaft des römischen Kaiserreichs jedenfalls sehr belebtes Thema" mit „mehr als schülerhafter Beweisführung" (S. 6 f.), sondern als ein nicht verächtlicher Spätling des hellenischen Freiheitsgeistes aus vorrömischer Zeit erscheint, nur die jüdisch-religiöse Ueberarbeitung vorgenommen haben, welche sich denn auch noch vor, in und nach der Schilderung der Essäer erkennen lässt.

Ohle (S. 81) will schon aus der Anlage dieser Schrift die Fremdartigkeit der Essäer-Schilderung beweisen. „Der Verfasser erklärt in der Einleitung [§ 3 p. 448], dass man von den vulgären Vorstellungen oder Vorurtheilen, die sich an die Namen des *οἰκοτρίβες, ἀργυρώνητοι, αἰχμάλωτοι* knüpfen, absehen müsse, wenn man den wahrhaft freien Mann aufsuchen wolle. Der wahrhaft Freie erkenne nämlich nur Gott als seinen Herrn an. Daraus folge, dass die Freiheit, von der er rede, genau genommen, die stoische *αὐτοπραγία* sei, deren Merkmale nun, mehr oder weniger sauber getrennt, so disponirt werden:

1. Das charakteristische Merkmal [*κληρὸς ἴδιος*] dieser Freiheit sei *τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθελουργόν*, § 3 p. 448.

2. Ihre letzte Consequenz sei zwar die Verachtung des Todes, doch nicht die allein, sondern auch die Verachtung all

der Dinge, die der grosse Haufe Leiden nennt. Denn nicht in den Verhältnissen bestehe die *ἀδούλωτος* Gesinnung, sondern häufig auch in dem *ἑκουσίως* und *τλητικῶς* Ertragen der Schicksalsschläge [§ 4 p. 449].

3. Diese Freiheit gewährt nicht bloss die Fähigkeit zu passivem Leiden, sondern sie macht den Weisen *δυσβάστακτος*, d. h. sie giebt seinem Geiste ein so „stemmiges, so unwiderstehliches, so unerschütterliches Gewicht", dass er seine Widersacher schliesslich zermalmen wird [§ 5 p. 450].

Dabei seien die mit dieser Freiheit ausgerüsteten Menschen in Wahrheit Führer der Masse, die sich ja sonst nur von Wein, Delicatessen der Bäcker und Köche u. s. w. leiten lässt [ibid.]."

Mir erscheint schon der erste, beweisführende Theil dieser Schrift (c. 1—9) etwas anders angelegt, aber die Anlage mitunter gestört durch jüdisch-religiöse Zuthaten Philo's. Nach einer früheren Schrift *περὶ τοῦ πάντα δοῦλον εἶναι φαῦλον* widmet der stoisch gesinnte, aber auch den Plato (c. 2 p. 447) verehrende Verfasser einem Theodotos die gegenwärtige Schrift *ὅτι πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος*. Wohlgemerkt jeder Gebildete soll frei sein. In der That ist es die geweihte Bahn der Philosophie, welche der Verfasser von der gemeinen Heerstrasse der ungebildeten Menge, der unreinen Idioten, unterscheidet. Für Gebildete und Ungebildete sind denn auch die Ansichten von Knechtschaft und Freiheit grundverschieden (c. 1. 2). Genauer wird das Thema gestellt c. 3. 4. Wie es eine doppelte Knechtschaft giebt, eine leibliche unter der Despotie von Menschen, eine seelische unter der Despotie von Schlechtigkeit und Leidenschaften, so auch eine doppelte Freiheit, eine leibliche von Menschenherrschaft, eine Freiheit der Gesinnung von der Herrschaft der Leidenschaften. Ohne sich an die vorgeblichen Freiheiten und die vermeintlichen Sklaven-Namen zu kehren, sucht der Verfasser den ächt Freien auf, *ᾧ μόνῳ τὸ αὐτοκρατὲς πρόσεστι, καὶ ἂν μύριοι γράφωσι δεσπότας ἑαυτούς*. Die gut philosophische Bestimmung der Freiheit als Selbstherrschaft wird aber p. 448 unterbrochen durch eine wohl an das

Sophokles-Wort *Θεὸς ἐμοὶ ἄρχων, θνητῶν δὲ οὐδὲ εἷς* angelehnte, aber religiöse Erörterung: *τῷ γὰρ ὄντι μόνος ἐλεύθερος ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι, κατ' ἐμὴν δὲ διάνοιαν καὶ τῶν ἄλλων ἡγεμών, ἐπιτετραμμένος τὰ περίγεια οἷα μεγάλου βασιλέως, θνητὸς ἀθανάτου διάδοχος. ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω, τὸν δὲ περὶ τῆς ἐλευθερίας ταν͂ν ἀκριβωτέον.* Sollte der Schreiber, welcher diese Zeilen selbst für nicht hierher gehörig erklärt, nicht ein Ueberarbeiter sein? Jedenfalls wird ohne Rücksicht auf solche Unterbrechung fortgefahren, dass der tiefer Blickende nichts so verwandt finden wird, *ὡς αὐτοπραγία ἐλευθερίᾳ*. Es bleibt bei der rein philosophischen Fassung der Freiheit, *ἧς τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθέλουργὸν κλῆρος ἴδιος*. Daher die Erhabenheit über Todesfurcht und Bedürfnisse, so dass Armuth, Schande und Schmerz nicht mehr kümmern. Erst c. 4 p. 449 spielt wieder ein religiöser Gesichtspunkt herein, doch wohl in Folge einer Einschaltung. Man soll nicht mit der ungebildeten Menge auf äussere Dienste sehen, *δέον εἰς ἀδούλωτον ἦθος. ὁ μὲν γὰρ ἀπὸ ταπεινοῦ καὶ δουλοπρεποῦς φρονήματος ταπεινοῖς καὶ δουλοπρεπέσι παρὰ γνώμην ἐγχειρῶν τὴν ἑαυτοῦ, δοῦλος ὄντως.* Dann wird aber nicht fortgefahren, wie man doch erwarten muss, dass der hoch und selbständig Gesinnte, welcher seiner Ueberzeugung treu bleibt, wahrhaft frei ist, sondern es folgt ein ganz anderer Gegensatz: *ὁ δὲ πρὸς τὸν παρόντα καιρὸν ἁρμοζόμενος τὰ οἰκεῖα καὶ ἑκουσίως ἅμα καὶ τλητικῶς ἐγκαρτερῶν τοῖς ἀπὸ τύχης καὶ μηδὲν καινὸν ἀπ' ἀνθρώπων εἶναι νομίζων, ἀλλ' ἐξητακὼς ἐπιμελῶς, ὅτι τὰ μὲν θεῖα αἰωνίῳ τάξει καὶ εὐδαιμονίᾳ τετίμηται, τὰ δὲ θνητὰ πάντα σάλῳ καὶ κλύδωνι πραγμάτων διαφερόμενα πρὸς ἀνίσους ῥοπὰς ταλαντεύει, καὶ γενναίως ὑπομένων τὰ συμπίπτοντα, φιλόσοφος εὐθύς τε καὶ ἐλεύθερος.* Erst nach dieser offenbaren Abschweifung wird wieder rein philosophisch und dem Zusammenhange gemäss fortgefahren: *ὅθεν οὐδὲ παντί τῳ προστάττοντι ὑπακούσεται κτλ.*

Zu der Selbstherrschaft des Gebildeten fügt c. 5 hierzu

dessen Herrschaft über Ungebildete. Abgehärtete Pankratiasten erringen trotz aller Schläge den Sieg. So lässt sich auch der seelenstarke Gebildete (ἀστεῖος) nicht zwingen, etwas zu thun wider seine Ueberzeugung (παρὰ γνώμην). Antisthenes hat gelehrt, δυσβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον, d. h. Verstand macht gewichtig und unerschütterlich. Da kann man den jüdischen Ueberarbeiter kaum verkennen, wenn p. 449 hinzugefügt wird der jüdische Gesetzgeber, welcher Exod. 17, 12 τὰς τοῦ σοφοῦ χεῖρας βαρείας εἰσάγει, διὰ συμβόλων τὰς πράξεις αἰνιττόμενος, οὐκ ἐπιπολαίως, ἀλλὰ παγίως ἐρηρεισμένας ἀπὸ διανοίας ἀρρεποῦς. Das Folgende ist wieder ganz philosophisch, indem es den Gebildeten in seiner Unbezwingbarkeit durch Schmerzen und Tod so darstellt, dass er durch ein Naturgesetz alle Unverständigen zu Unterthanen hat. Von einer Aufschiebung des περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος auf geeignetere Zeit (p. 448) weiss derjenige nichts, welcher p. 460 fortfährt, die Gebildeten seien Herrscher (ἡγεμόνες); wenn Homer die Könige „Völker-Hirten" genannt hat, so ertheile die Natur (wohlgemerkt ἡ φύσις) mit mehr Recht den Guten diesen Namen.

Dass die innere Freiheit des Gebildeten auch bei äusserer Dienstbarkeit ohne Knechtschaft bestehen kann, führt dann c. 6 aus in Krieg und Frieden. Die Krieger erscheinen dem Verfasser bei allen Lasten sämmtlich als αὐτουργοί, was doch wohl am besten auf griechische Söldner zutrifft. Krieg haben freilich auch im Frieden zu führen die durch Schande, Armuth und Dürftigkeit zu Dienstleistungen Gezwungenen, wogegen andererseits geborene Sklaven als Aufseher an dem Loose von Freien theilnehmen. Aber auch die als Sklaven Verkauften sind desshalb noch nicht Sklaven, οὓς οἱ τῆς φύσεως νόμοι, τῶν κάτωθεν ὄντες βεβαιότεροι, γράφουσιν ἐλευθέρους (p. 451). Und Sklaven werden thatsächlich auch Herren ihrer Käufer, wobei das εὐμένειαν ὡς παρὰ τύχης καὶ ἀγαθοῦ δαίμονος αἰτεῖσθαι γλίχονται ganz heidnisch klingt. Wenn schon gekaufte Löwen thatsächlich Herren der Käufer sind, so ist der Weise noch weniger zu unterjochen als die Löwen. Da nach

einem Dichterworte *Δοῦλος εὐδαίμων πρὸς ἀλήθειαν οὐδείς*, fährt c. 7 fort, *ὁ δέ γε σοφὸς εὐδαίμων, ἕρμα καὶ πλήρωμα καλοκἀγαθίας ἐπιφερόμενος, ἐν ᾗ τὸ κῦρός ἐστιν ἁπάντων*, so ist unzweifelhaft und nothwendig der Rechtschaffene frei. Diese innere Seligkeit des die Kraft von Allem in sich tragenden Weisen wird nun aber religiös gefasst als Gottesfreundschaft, wobei ebensowohl der Dienst der olympischen Götter, als auch die mosaische Erklärung eines Menschen für einen Gott (Exod. 7, 1) erwähnt wird. Möglich, dass schon der Verfasser die Weisen als *φίλους τῶν θεῶν* (von dem jüdischen Bearbeiter umgesetzt in *τοῦ θεοῦ*?) bezeichnet und ihnen *θεῶν τῶν Ὀλυμπίων δουλείαν* zugeschrieben hat. Die Bemerkung, dass die gottgeliebten Weisen nach Dichterworten gar *πανάρχοντές τε καὶ βασιλέων βασιλῆες* sind, stimmt ja wieder nicht zu der c. 3 p. 448 angekündigten Beiseitestellung der Lehre von der Herrschaft des Weisen, bildet dagegen einen kräftigen Schluss der Erörterung über die innere Seligkeit des Weisen. Aber gewiss hat erst ein Jude hinzugefügt p. 452: *νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς ὡς λόγος ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα οὐκέτι ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεόν* (Exod. 7, 1), *οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι, βασιλεῖ καὶ θεῷ*, wozu das Folgende bis zu *ἑταιρεῖος ὢν καὶ τὰ κατὰ τοὺς ἑταίρους ἐφορῶν* gehört. Dagegen ist es ganz philosophisch und dem Zusammenhange gemäss, wenn mit *ἔτι τοίνυν, ὥσπερ τῶν πόλεων κτλ.* angeschlossen wird die Auseinandersetzung, dass, wie Städte, wo das Gesetz herrscht, frei sind, so auch der Weise frei ist, weil er mit Gesetz, dem *ὀρθὸς λόγος* lebt, welcher nicht von Sterblichen gegeben ist, sondern *ὑπ᾽ ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς*. Ein offenbares Zeugniss der Freiheit ist auch die Isegorie, welche alle Rechtschaffenen zu einander führen. Solches Recht, mitzureden und mitzustimmen, fehlt dem Unverständigen (*ἄφρων*), wie c. 8 ausführt. Das Wort Zeno's *Οὐκ οἰμώξεται δὲ ὁ*

φαῦλος, ἐὰν ἀντιλέγῃ τῷ σπουδαίῳ; giebt jedoch dem jüdischen Bearbeiter Anlass zu einer bezeichnenden Einschaltung p. 454: ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας (Gen. 26, 23. 27, 1 sq.), ἐν ᾗ δυοῖν ὄντοιν ἀδελφοῖν, τοῦ μὲν σώφρονος, τοῦ δὲ ἀκολάστου (Jakob und Esau), λαβὼν οἶκτον ὁ κοινὸς ἀμφοῖν πατὴρ (Isaak) τοῦ μὴ ἐπ' ἀρετὴν ἥκοντος εὔχεται ἵνα δουλεύσῃ τῷ ἀδελφῷ κτλ.

Bis hierher hat der Verfasser, so viel ich sehe, ausgeführt, dass die Freiheit in Selbstherrschaft, wie sie nur der Gebildete hat, besteht (c. 3, 4), dass solche Freiheit desshalb auch die Herrschaft über Ungebildete in sich schliesst (c. 5). Als beruhend auf Naturgesetzen ist sie unabhängig von den niederen Gesetzen des äusseren Lebens in Krieg und Frieden (c. 6), hat in sich Seligkeit, Gottes- (oder Götter-)Freundschaft, ist ein Leben nach dem ächten Gesetze, dem ὀρθὸς λόγος, mit der Isegorie oder dem Stimmrechte, welches den Unverständigen fehlt (c. 7. 8). Die jüdisch-religiösen Stellen c. 3 p. 448. c. 5 p. 449 sq. c. 7 p. 452. c. 8 p. 454 erscheinen mir sämmtlich als Zuthaten Philo's.

Obwohl der Verfasser die bisherige Beweisführung an sich schon genügend findet, fügt er doch gleich Aerzten, welche mehrfache Behandlungen anwenden, c. 9 noch ein paar Beweise hinzu. Wer klug handelt, kann Alles thun, ist also frei, wird weder gezwungen noch gehindert, ist also kein Sklave. Was die Tugend gebietet, thut er freiwillig, das Schlechte flieht er, über die ἀδιάφορα entscheidet er selbst.

Da ich den ersten Theil dieser Schrift nicht mit Ohle auf die drei Kategorien der Freiheit als Selbstherrschaft, Verachtung von Tod und vermeintlichen Leiden, Unerschütterlichkeit zurückführe, kann ich auch von dem zweiten Theile nicht von vornherein solche Anordnung erwarten, wie er sie verlangt. „Die von § 14 [p. 459] ab aufgezählten Beispiele lassen sich nun, wie es uns scheint, ohne Gewalt in drei, jenen genannten Kategorien entsprechende Klassen eintheilen.

ad 1. a) Kalanos [§ 14 p. 460], welcher von Alexander d. Gr. so wenig, „wie Ziegelsteine oder Holzstücke zum Sprechen“, zu einer Handlung, die er nicht wollte, gezwungen werden konnte, bewies somit seine *ἀδούλωτος* Gesinnung.

b) Dieselbe Unbeugsamkeit des *σπουδαῖος* bezeugt ein Ausspruch Zeno's.

c) Auch die Dichter haben diese Freiheit der *σπουδαῖοι* verherrlicht, z. B. Euripides in der Person des Herkules; denn dieser, als Sklave verkauft, bewies zur Verwunderung Aller, dass er eigentlich „der Herr seines Herren“ sei, ja er vernichtete schliesslich den armen Syleus. Dies zeigt klar das Lächerliche der vulgären Vorstellung über Sklaven u. s. w. [§ 15 p. 461].

ad 2. a) Anaxarchus und Zeno ertrugen die undenkbarsten Misshandlungen *καταφρονητικῶς*, denn sie hatten von Jugend an *δι' ἐπιστήμης ἔρωτα* ihre Geister veredelt und dadurch gewissermassen auch ihre Körper verändert [§ 16 p. 462]. Daher konnte ihre Handlungsweise nicht überraschen, „denn wenn schon gewöhnliche Ringer und Wettkämpfer den Tod verachten, wie viel mehr müssen es nicht die thun, die den unsichtbaren Geist, welcher doch der wahre Mensch ist, geübt, sich mit den Worten der Philosophie und den Werken der Tugend gesalbt haben“ [§ 17 p. 463].

b) Mit Recht wird von denen, „die der Tugend nachspüren“, jener lacedämonische Knabe bewundert, der unter Antigonus gefangen wurde, aber den Tod einer knechtischen Zukunft vorzog (ibid.).

c) Hierher gehören auch jene dardanischen Weiber, die ihre Kinder lieber ersäuften, als dass sie dieselben den macedonischen Siegern überlassen hätten (ibid.).

d) Dieselbe Todesverachtung legt die Polyxene des Euripides (ibid.) an den Tag.

e) Ja, ganze Stadtgemeinden, wie z. B. die der Xanthier, haben lieber einen ruhmvollen Tod als ein schmachvolles Leben gewählt [§ 18 p. 464].

ad 3. a) Aber auch die ihr Verhängniss überlebenden

Freien ertrugen dasselbe τλητικῶς wie Herkules. Dies zeigte Diogenes, denn als er auf dem Sklavenmarkt aufgestellt wurde, wurde er dadurch noch nicht zu einem Sklaven degradirt, sondern bewahrte vollständig die Autonomie und Heiterkeit seines Geistes [§ 18 p. 465]. Seine Nachahmer waren Chäreas von Alexandrien und Theodorus der Atheist.

b) Schon unvernünftige Thiere, wie Kampfhähne, beweisen kühnen Muth bis zum Tode. Gerade der Anblick ihres Muthes begeisterte die Athener zum Widerstand gegen den Perserkönig, den sie auch vernichteten [§ 19 p. 466].

Hierauf folgt eine längere Verherrlichung dieser Freiheit, um deren Besitz sich Griechen und Barbaren schlagen, die Schlechten nicht mitgetheilt, Guten aber nicht genommen werden kann, wie Antigenidas [p. 468] und Diogenes [p. 469] beweisen. Doch sind die schimpflichsten Sklaven immer die, die „dem Trunk, den Gewürzen, den Speisen, kurz alle dem gehorchen, was die Neugier der Bäcker und Köche gegen den unglücklichen Magen erfunden hat“ [p. 469].

Demnach ist also bewiesen, „dass wir die vulgären Vorstellungen von οἰκοτρίβες, ἀργυρώνητοι und den λεγόμενοι ἀστοί aufgeben müssen und allein der Ansicht des Verfassers beipflichten können“ [§ 22 p. 469].

Zu den Beispielen für seinen Grundsatz geht der Verfasser nicht unmittelbar über, sondern erst nach einer Einleitung c. 10. 11. Da die ungebildete Menge Beweisgründe nicht einsieht und wissen will, welche Männer in der Vergangenheit oder in der Gegenwart solcher Darstellung entsprechen, hält der Verfasser p. 455 für gut die Antwort: ὅτι καὶ πάλαι τινὲς ἦσαν τῶν καθ' αὑτούς, οἳ ἀρετῇ διέφερον, [ἡγεμόνι μόνῳ θεῷ χρώμενοι καὶ wohl philonische Zuthat] κατὰ [νόμον add. Philo?] τὸν ὀρθὸν φύσεως λόγον ζῶντες, οὐκ ἐλεύθεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησιάζοντας ἐλευθέρου φρονήματος ἀναπίμπλαντες· καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἔτι εἰσὶν ὥσπερ εἰκόνες ἀπὸ ἀρχετύπου γραφῆς, σοφῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας, τυπωθέντες. Es hat in der Vorzeit Einzelne gegeben, welche sich durch Tugend auszeichneten, indem sie nach dem rechten

Naturgesetze lebten, nicht allein selbst frei, sondern auch Nahekommende mit freier Gesinnung erfüllend. Haufen von Tugendhelden, wie die Essäer c. 12. 13, aber auch Völkerschaften, wie die Xanthier (c. 18), werden allerdings von vornherein ausgeschlossen durch die weitere Bemerkung: *εἰ δὲ μὴ κατὰ στίφη μεγάλα προΐασιν ἀγεληδόν, θαυμαστὸν οὐδὲν κτλ.* Die Ausführung, dass man nach Schätzen alle Winkel und das Innere der Erde im Bergbau durchsucht, aber nicht nach den vier Grundtugenden der Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit forscht, kann freilich an Ijob 28 erinnern, und eine offenbar jüdische Zuthat ist p. 456 die Anführung von Deut. 30, 14 mit ausdrücklicher Nennung des Moses. So werden wir auch c. 11 nach dem Satze *τὸ δὲ ὀλίγον, εἰ καὶ σπάνιον, οὐκ ἀνύπαρκτον* auf Philo zurückführen müssen das Weitere von *μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ βάρβαρος* an, wo höchstens die Erwähnung der sieben Weisen Griechenlands von dem hellenischen Verfasser herrühren kann. Nicht dieser Verfasser, sondern nur sein jüdischer Bearbeiter kann in Barbarenländern „grosse Haufen“ von Tugendhelden „heerdenweise“ anführen: *κατὰ δὲ τὴν βάρβαρον, ἐν ᾗ πρεσβευταὶ λόγων καὶ ἔργων πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐστιν ἀνδρῶν· ἐν Πέρσαις μὲν τὸ Μάγων, οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς τρανωτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνταί τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν· ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ Γυμνοσοφιστῶν, οἳ πρὸς τῇ φυσικῇ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν διαπονοῦντες ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποίηνται τὸν βίον.* Was c. 12. 13 über die jüdischen Essäer, über 4000 an Zahl, folgt, ist also sicher Zuthat, aber lange nicht die einzige. Auch der den hellenischen Philosophen sehr ungünstige indische Gymnosophist Kalanos c. 14 kann dem ganz hellenisch-philosophischen Verfasser nicht angehören[1]). Es ist wohl in seinem Sinne,

[1]) Ohle (S. 29) bezieht wohl *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς*, welche Menschen nicht als vollkommen gelten, so dass einzelne Tugendhelden, wie der indische Gymnosophist Kalanos, anzuführen seien, zurück auf die Magier und Gymnosophisten c. 11 p. 456.

kann sich aber auf eine getilgte Anführung von Sprüchen der sieben Weisen und ihrer Nachfolger beziehen, ja von Philo selbst herrühren, wenn p. 460 zu dem Briefe des Kalanos an Alexander hinzugefügt wird: *Ἐπὶ δὴ τοιαύταις ἀποφάσεσι καὶ γνώμαις ἆρ' οὐκ ἄξιον τὸ Ζηνώνειον ἐπιφωνῆσαι ὅτι ‚θᾶττον ἂν ἀσκὸν βαπτίσαι πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιτο τὸν σπουδαῖον ὁντινοῦν δρᾶσαί τι τῶν ἀβουλήτων'; ἀνένδοτος γὰρ καὶ ἀήττητος ψυχή, ἣν ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε.*

Die ursprüngliche Bezeugung der Freiheit der Rechtschaffenen kann ich erst c. 15 p. 460 beginnen lassen: *Τῆς δὲ σπουδαίων ἐλευθερίας μάρτυρές εἰσι ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς, ὧν ταῖς γνώμαις Ἕλληνες* [*ὁμοῦ καὶ βάρβαροι* add. Philo] *σχεδὸν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἐντρεφόμενοι βελτιοῦνται τὰ ἤθη κτλ.* (vgl. c. 20 p. 467 fin.). Den Anfang macht der Herakles des Euripides, welcher selbst als Sklave den Herrn spielt. Aber nicht, um von der unsklavischen Gesinnung zu der Verachtung von Tod und Leiden fortzuschreiten, sondern ausdrücklich, um von Heroen und Halbgöttern, welche selbst mit den Olympiern kämpfen konnten, zu rein menschlichen Tugendhelden überzugehen, steigt der gut hellenische Verfasser c. 16 p. 462 herab zu Männern, wie Anaxarchos und Zeno von Elea. Dieser biss sich, um von dem Unsagbaren nichts

---

Allein schon an sich liegt es am nächsten, vielmehr an das unmittelbar vorhergehende essäische *πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους* (p. 457) zu denken. Mit den Essäern gehört Kalanos auch durch den gemeinsamen Gegensatz gegen die hellenische Philosophie unzertrennlich zusammen (vgl. c. 12 p. 458. c. 13 p. 459 mit c. 14 p. 460). Der Verf. geht von den Essäern zu Kalanos über, weil die Massen-Tugenden Manchen nicht als vollkommen gelten, also einzelne Tugend- und Freiheits-Zeugen anzuführen seien. Daraus, dass er nun nicht einen einzelnen Essäer, sondern den indischen Gymnosophisten Kalanos anführt, schliesst Ohle (S. 17), dass er die jetzt zwischen den indischen Gymnosophisten und Kalanos stehenden jüdischen Essäer gar nicht gekannt habe. Aber die Essäer will der jüdische Verfasser eben als ausnahmslos trefflich darstellen. Dass der Essäer-Abschnitt „schlecht nach vorn und hinten verbunden" erscheine (S. 18), kann ich nicht finden.

zu sagen, die Zunge ab. Jener sagte standhaft: „Zerstampfe des Anaxarchos Schlauch, den Anaxarchos wirst du nicht [zu zerstampfen] vermögen.“ Beide übertrafen die Heroen, deren Ruhm auf den Erzeugern, nicht auf freiwilligen Tugenden beruhte.

C. 17 nimmt eine allgemeinere Wendung, wahrlich zu etwas mehr als zu einer „akademischen Stilübung in der politisch geknebelten Gesellschaft des römischen Kaiserreichs“. Wenn schon Ringer und Pankratiasten, sei es aus Todesfurcht oder aus Siegeshoffnung oder aus Ehrgefühl, die Leiber preisgeben, so werden um so mehr diejenigen, welche den unsichtbaren Nus, den ächten Menschen, dessen Behausung die sichtbare Gestalt, mit Lehren aus Philosophie, Werken der Tugend einüben, für die Freiheit selbst sterben. Athleten kämpfen um Oelzweige und Eppich bis zu Tode. Wie viel mehr werden Weise kämpfen um Freiheit, deren Verlangen ein Theil der Seele ist, deren Mangel die ganze Gemeinschaft verdirbt! Wahrlich ein Zeichen, dass unser Philosoph kein blosser Stubengelehrter, sondern noch von dem hellenischen Freiheitsgeiste der vorrömischen Zeit durchdrungen ist. So weist er denn auch hin auf Beispiele der vorrömischen Zeit, auf einen lakonischen Knaben, welcher, von Leuten des Antigonos [doch wohl Gonatas, des Siegers von Sellasia 221 v. Chr.] gefangen, sich selbst umbrachte, auf dardanische Weiber, welche von den Makedoniern gefangen, ihre Knaben ersäuften, damit sie nicht Sklaven werden sollten, ehe er die Polyxena des Euripides anführt, welche als Freie sterben wollte.

Erst c. 18 p. 463 sq. zieht sich der Verfasser in die innere Seligkeit der Freiheit zurück, welche dem Weisen keine feindliche Macht zerstören kann, welche der Herrschaft und des Königthums ewiges Loos besitzt. Sollen wir, wenn Weiber und Knaben für die Freiheit in den Tod gehen, meinen *τοὺς δὲ σοφίας ἀκράτου σπάσαντας οὐκ εὐθὺς ἐλευθέρους εἶναι, πηγήν τινα εὐδαιμονίας τὴν ἀρετὴν ἑαυτοῖς περιφέροντας, ἣν ἐπίβουλος οὐδεμία πώποτε δύναμις κατέζευξε, τὸν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἔχουσαν αἰώνιον κλῆρον;* Auch wenn der

Verfasser hier nicht von dem Tode für politische Freiheit schon ablenkte, wird durch die Vorbemerkung c. 10 p. 455 über die nicht haufen- oder heerdenweise vorkommenden Tugendhelden als Einschaltung des Ueberarbeiters der römischen Zeit gekennzeichnet das Folgende: *ἀλλὰ γὰρ καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν — τὸν μετ᾽ εὐκλείας θάνατον ᾑροῦντο.* Ganze Völker sollen für Freiheit und „Treue gegen verstorbene Wohlthäter" (schon an sich ein fremdartiger Gesichtspunkt) freiwilligen Untergang bestanden haben, wie vor nicht langer Zeit die Xanthier bei der Belagerung durch den Cäsar-Mörder Brutus. Der ursprüngliche Verfasser geht von der unverlierbaren inneren Freiheit des Weisen vielmehr zu denjenigen über, welche das Leben behalten, aber in äusserem Unglücke den Herakles-Muth beweisen: *Οἷς δὲ ἐπέτρεπε ζῆν τὰ πράγματα τὰ τυχηρά, τλητικῶς ὑπέμενον, τὴν Ἡράκλειον εὐτολμίαν ἀπομιμοῦντες.* So der kynische Philosoph Diogenes in der Gefangenschaft und auf dem Sklavenmarkte, Chäreas, welchen auch Polybios kennt, in Alexandrien gegenüber dem drohenden Könige Ptolemäos, Theodoros der Atheist, welchen Philo selbst schwerlich als Muster eingeführt haben würde. Nicht in ganzen Völkerschaften, wie die Xanthier, sondern selbst in unvernünftigen Thieren findet der Verfasser c. 19 p. 466 weitere Beispiele für die in Weisen bestehende Freiheit, nämlich in den Kampfhähnen, durch welche Miltiades die Athener zum Kampfe gegen die Perser ermuthigte. Solche Beispiele bestätigen seine Lehre, dass kein Rechtschaffener Sklave, kein Unverständiger frei ist.

Zum Schluss hebt der keineswegs schon politisch resignirte Verfasser c. 20 p. 467 sq. die Schönheit der von allen Städten und Völkern gepriesenen Freiheit hervor, um welche Hellas und Barbarenland immerfort Kriege unter einander führen, was auf Philo's Zeit gar nicht mehr passt. Die Athener, von den Hellenen die scharfblickendsten, lassen bei Festspielen und Aufzügen keine Sklaven zu, wie schon die Argo der Dichter keine Sklaven aufnahm. Männer kümmern sich um Drohungen nicht, wie der Flötenspieler Antigenidas beweist. In der Tugend hat der Rechtschaffene und Weise sein Asyl. Bias von

Priene konnte dem drohenden Krösus verächtlich antworten. Nichts gilt dem Weisen für königlicher als die Tugend. Auch der äusserlich Freie kann ein Sklave sein sinnlicher Genüsse, wie Trank und Speise (c. 21).

So meint unser platofreundlicher Stoiker, welcher über der inneren Freiheit des Gebildeten und Rechtschaffenen die äussere, politische Freiheit keineswegs vergisst, c. 22 p. 470 die leere Meinung des grossen Haufens, dass die sogenannten Gebildeten Bürgerrecht und Freiheit haben, das Hausgesinde oder die Erkauften Sklaverei, zerstört zu haben. Dagegen meint er bewiesen zu haben, dass die Seele, wenn sie der Lust dient (wie die Epikureer lehrten), sklavisch ist, wenn sie Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit übt, zu dem Unsklavischen noch das Herrscherhafte erhält (*τῷ ἀδουλεύτῳ καὶ τὸ ἀρχικὸν προσείληφε*). Die noch weder sklavischen noch frei gewordenen Seelen sind zu nähren zuerst mit der Milch der enkyklischen Bildung, dann männlich zu machen durch Philosophie, welche zu dem glücklichen Ziele des Zeno-Spruches führt: *τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*.

II. In der ursprünglichen Schrift Q. o. p. l. haben die jüdischen Essäer allerdings kein Hausrecht. Warum sollen sie aber nicht in Philo's Bearbeitung derselben zu Hause und so bereits dem Eusebius zugekommen sein? Ohle (S. 22 f.) findet diese Schilderung der Essäer ganz unphilonisch. Antiphilonisch sei die social-politische Stimmung, die Betrachtung der Philosophie, die Vorstellung eines Vereins, welcher die Individualität seiner Mitglieder völlig aufhebt, die blosse Schilderung der die These nicht beweisenden Essäer und manches Einzelne. Diese Essäer seien vielmehr Christen, bis vor kurzem verfolgt von römischen Kaisern (S. 47 f.). Der Verfasser dieser Schilderung sei der Pseudo-Philo der Vita contemplativa, welcher hier die schon mehr organisirten Asketen der alt-christlichen Zeit maskirt habe in „literarischem Compagniegeschäfte" mit Eusebius von Cäsarea (S. 23), nicht bloss, um das fortgeschrittene Mönchthum anzupreisen, sondern auch um den vielgeschmähten Origenes zu vertheidigen.

Lässt sich diese Ansicht nur wirklich durchführen? Die Schilderung beginnt: *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* [*ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρία(ς)* Euseb. praep. ev. VIII, 12, 1], *καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονα, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι, πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους κτλ.* Da findet Ohle (S. 16. 20. 41 f.) schon das doppelte *καὶ* des Anfangs verrätherisch. Das erste *καὶ* würde jedoch selbst dann nicht bedenklich sein, wenn die Einschaltung erst hier begönne. Immer würde es den Sinn haben, dass nicht bloss Persien in den Magiern, Indien in den Gymnosophisten, sondern auch Palästina (und Syrien) in den Essäern Tugendmuster habe. Selbst wenn die Juden hier zu den Barbaren gerechnet würden, dürfte man diese Stelle nicht unphilonisch finden. Dieselbe Unterscheidung von Hellas und Barbarenland finden wir auch bei Philo *περὶ προνοίας* (Opp. II, 646 sq.). Es fragt sich nur, ob Philo mit Josephus bell. iud. prol. 1 die Juden zu den Barbaren gerechnet oder etwa über den Gegensatz von Hellenen und Barbaren gestellt haben sollte. Das zweite *καὶ*, welches der Compagnon Eusebius nicht kennt, berechtigt, selbst wenn der Text sicherer wäre, als er ist, auf keinen Fall zu der Annahme, dass die Provinz Syrien hier schon getheilt erscheine, was sie erst seit Severus war, sondern höchstens zu der Annahme, dass auch die im Ostjordanlande wohnenden Verwandten der Essäer, Nasaräer, Ossäer, welche Ohle (S. 65, 1) freilich nicht anerkennen will, mitgemeint sind. Auch darf man an Syriam et Ph[oenicen] in dem titulus Tibertinus (Orelli-Henzen 5633) denken. Vor allem aber darf man es nicht übersehen, dass Philo zu einer Zeit schrieb, als Palästina unter der Herrschaft des Herodes M. von der römischen Provinz Syria getrennt war, wie es denn noch unter eigenen römischen Procuratoren eine gewisse Unabhängigkeit von Syrien behielt. Dass der Verfasser die Essäer nicht geradezu als eine Secte der Juden bezeichnen wollte (S. 35), kann ich, der ich dieselben für einen Seitenzweig Israels halte, wohl zugeben. Immer stellt er sie als eine Abtheilung der Juden, als deren Nachbaren

(*παρ᾽ αὐτοῖς*) dar. Und dass die Zahl 4000 aus Josephus (Ant. XVIII, 1, 5) entlehnt sei (S. 40), ist blosse Vermuthung. Dass die Essäer keine Thiere opferten, ist ein auch bei anderen Seitenzweigen Israels wohlbeglaubigter Zug. Nur wenn man „eine Massenauswanderung von circa 4000 unverheirateten Männern" (S. 31 f.) hineinträgt, kann man daran Anstoss nehmen, dass die Essäer *κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας*. Abneigung gegen das Städteleben finden wir ja auch c. 10 p. 455 und sonst bei Philo (de decal. 1, Opp. I, 180 sq.), welcher sich sehr wohl freuen konnte, in den Weilern der Essäer die Unsittlichkeit des Städtelebens nicht zu finden. Die weitere Angabe, dass die Essäer theils Ackerbau, theils friedliche Künste trieben, zu ihrem eigenen und der Nachbaren Nutzen, allein von fast allen Menschen ohne Geld und Gut (*μόνοι ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες*), dass sie keine Kriegswaffen oder was sonst schaden kann, verfertigten, Handel, Krämerei, Rhederei unterliessen aus Abscheu vor Habsucht, kann Ohle (S. 33 f.) nicht sowohl wegen des Gesagten, als vielmehr wegen des nicht Gesagten unphilonisch finden. Absichtlich habe der Interpolator geschwiegen über die Stellung seiner Essäer zu den Frauen. Am Ende hat er es selbstverständlich gefunden, dass 4000 Männer in einer guten Zahl von Weilern nicht ohne Weiber, welche zu Nonnen zu machen wir kein Recht haben, Ackerbau und friedliche Künste betrieben. Bemerkenswerth ist es ihm nur, dass sie keine Sklaven unter sich hatten, was bei ausgewanderten Unverheirateten fast selbstverständlich sein würde. *Δοῦλός τε παρ᾽ αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστίν, ἀλλ᾽ ἐλεύθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις. καταγινώσκουσί τε τῶν δεσποτῶν, οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ἰσότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἣ πάντας ὁμοίως γεννήσασα καὶ θρέψασα μητρὸς δίκην ὡς ἀδελφοὺς γνησίους, οὐ λεγομένους, ἀλλ᾽ ὄντας ὄντως ἀπειργάσατο· ὧν τὴν συγγένειαν ἡ ἐπίβουλος πλεονεξία παρευημερήσασα διέσεισεν, ἀντ᾽ οἰκειότητος ἀλλοτριότητα καὶ ἀντὶ φιλίας*

ἔχθραν ἐργασαμένη. Hier meint Ohle (S. 23 f.) nicht einmal einen Juden, geschweige Philo zu hören. Die „Herren" möchte er mit auf die Landesherren oder Fürsten beziehen, an deren Verurtheilung Philo nicht gedacht hat. Aber selbst wenn man sie nur auf die socialen Herren beziehe, so werde der Widerspruch noch klaffender. „Wenigstens scheint es uns unmöglich, dass einem gläubigen Israeliten die Verurtheilung der Sklaverei an sich einfallen konnte. Denn in Bezug auf abfällige Beurtheilung der monarchischen Regierungsform konnte er sich allenfalls auf „göttliche" Aussprüche berufen, nicht aber in Ansehung der Sklaverei. Hier stand ihm einzig und allein frei, seine humanen Gesetze liberal zu interpretiren." Wo steht denn aber im A. T. ein Gebot der Sklaverei? Philo aber hat nicht bloss „liberal interpretirt", sondern de septenario 7 (II, 283) geschrieben: *καίτοι φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν· ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς.* Da ist nicht bloss von „innerer" Freiheit die Rede, sondern eine Freiheit jedes Menschen von Geburt gelehrt, ganz wie die Essäer ein Naturgesetz behaupten, nach welchem alle Menschen frei sind. Das Gesetz der Mutter Natur, welche alle Menschen als Brüder gebiert und ernährt, stimmt auch durchaus nicht zu der vermeintlichen Ehescheu der Essäer.

Freilich lesen wir p. 458 über die Essäer weiter: *φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικὸν ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.* Aber da in der Naturphilosophie die Lehren von Gott und Welt ausdrücklich anerkannt werden, ist es doch nicht so selbstverständlich, wie Ohle (S. 28) meint, dass Philo, zumal in jungen Jahren, so etwas nicht geschrieben haben könne. *Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Die „väterlichen Gesetze" brauchen wir nicht anders zu verstehen als von dem mosaischen Gesetzbuche, wenn auch Ohle (S. 42) die *πά-*

τριος φιλοσοφία der Therapeuten (vit. contempl. c. 3 p. 475) herbeizieht. Die göttliche Eingebung, ohne welche ein Verständniss der väterlichen Gesetze unerreichbar sei, für antiphilonisch zu erklären (S. 36), haben wir vollends kein Recht. Göttliches ist doch schon an sich nicht ohne göttliche Erleuchtung zu verstehen, und Philo selbst sagt de Cherub. c. 9 (I, 143 sq.) bei einer Schriftdeutung gar häufiges *θεοληπτεῖσθαι* von sich aus. *Τούτους (τοὺς νόμους) ἀναδιδάσκονται μὲν καὶ παρὰ τὸν ἄλλον χρόνον, ἐν δὲ ταῖς ἑβδόμαις διαφερόντως. ἱερὰ γὰρ ἡ ἑβδόμη νενόμισται, καθ' ἣν τῶν ἄλλων ἀνέχοντες ἔργων καὶ εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, αἳ καλοῦνται συναγωγαί, καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται, μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς. εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Was soll da un-, ja antiphilonisch sein? Die „siebenten Tage" können doch nicht befremden bei dem Verfasser einer Schrift *περὶ ἑβδόμης*, wie wenn der Sabbat-Name absichtlich umgangen würde und gar der christliche Sonntag gemeint wäre (S. 35 f.). Der Ausdruck „welche genannt werden Synagogen" stimmt dazu recht gut, dass Philo selbst das Wort „Synagoge" sonst nicht braucht. Das Sitzen nach dem Alter, der Jungen unter den Alten, sollte Ohle (S. 33) selbst dann kaum verfänglich finden, wenn die Essäer ausgewanderte Unverheiratete gewesen wären. Auch der Ausdruck *τὰς βίβλους* nöthigt uns gar nicht, von Philo, bei welchem *αἱ ἱεραὶ βίβλοι* genannt werden (vit. Mos. II, 2, Opp. II, 136, de decal. I, Opp. II, 180), irgend abzugehen. Die „Jungen" aber sind mit nichts als von auswärts gekommen angedeutet, vielmehr, wenn wir diese Schilderung aus sich selbst erklären, als Essäer-Kinder anzusehen, wie schon die „väterlichen" Gesetze auf Essäer-Väter hinwiesen. Die „Jungen" werden ja auch unterwiesen in Gottesfurcht, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Haushaltung, Lebensweise (*οἰκονομίαν*, *πολιτείαν*, was wahrlich die Essäer-Kinder bestätigt), Kenntniss des wahr-

haft Guten, Bösen und Gleichgültigen (*ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων*), Sollen und Gegentheil, nach dreifacher Richtschnur, der Liebe zu Gott, Tugend und Menschen, was Ohle (S. 54 f.) christlich finden kann. Erklärt er doch auch *τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν* für mönchische Ehelosigkeit (S. 34 f.). „Wenn nämlich diese Worte einen Sinn haben sollen, so müssen wir eben annehmen, dass diese Essäer hier, obwohl mit Frauen zusammenlebend, ihre Keuschheit bewahrten." Doch nur, wenn wir von Pseudo-Philo de vita contemplativa den Massstab entnehmen, wogegen wir nach dem ächten Philo nur eine ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit zu verstehen haben (vgl. m. Ketzergeschichte d. Urchristenthums S. 109). Ueber die alles Lob übertreffende Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Essäer hält der Verfasser es nicht für unzeitgemäss kurz zu reden (*περὶ ἧς οὐκ ἄκαιρον βραχέα εἰπεῖν*), was wir keineswegs als Ankündigung der Schrift de vita contemplativa (S. 50) anzusehen haben. Ist hier denn überhaupt eine Art von Mönchen des „beschaulichen Lebens" zu finden? *Πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε· πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.* Die einzelnen Häuser sind den Sippschaften gemeinsam, ähnlich wie früher bei den Bergschotten und noch jetzt in russischen Dörfern, stehen aber auch den von anderswoher kommenden „Gleichstrebenden" offen. Gleichstrebend waren auch die Essäer anderer Weiler. Sonst können wir hier immerhin schon den Keim jenes Zuwachses der Essäer von auswärts durch gleichgesinnte Weltflüchtlinge finden, welcher bei Josephus so stark geworden ist (vgl. m. Ketzergeschichte S. 116 f.). *Εἶτ' ἐστὶ ταμιεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων· τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον, καὶ μήποτ' εἰκότως· ὅσα γὰρ ἂν μεθ' ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ, ταῦτα οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλ' εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι τὴν ἀπ' αὐτῶν παρασκευά-*

ζουσιν ὠφέλειαν. Wer wird mit Ohle (S. 15. 40. 51) meinen, dass „alle Essäer“ [nein, die Essäer jedes einzelnen Weilers] „nur Ein Vorrathshaus besassen, also nicht sehr weit von einander abwohnen konnten“? Mit *παρ᾽ ἑτέροις* soll der Interpolator gar „an irgend einen Concurrenzorden seines Klosters“ gedacht haben. Auch Kranke werden in den einzelnen Weilern aus dem Gemeinsamen verpflegt worden sein. *Αἰδὼς δέ ἐστι πρεσβυτέρων καὶ τιμὴ καὶ φροντίς, οἷα γονέων ὑπὸ γνησίων παίδων, χερσὶ καὶ διανοίαις μυρίαις ἐν ἀφθονίᾳ τῇ πάσῃ γηροτροφουμένων.* Das Muster einer Pflege von Eltern durch leibliche Kinder brauchen die Essäer wahrlich nicht von auswärts entnommen zu haben.

Solche Tugendhelden findet der Verfasser hervorgebracht durch die einst hellenische Philosophie, was Philo recht gut, zumal in seiner Jugend, geschrieben haben kann. Durch die löblichen Handlungen der Essäer sieht er die ungeknechtete Freiheit bestätigt. Ohle (S. 16 f. 24. 42 f.) will diese Essäer c. 13 p. 459 vollends als Christen-Mönche entlarven. *Σημεῖον δὲ πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυνατῶν* (*δυναστῶν* Eusebius) *καὶ φύσεσι καὶ προαιρέσεσι χρωμένων διαφερούσαις.* Nun, das werden doch die Landesherren von Palästina sein? Ohle widerspricht, weil diese Fürsten nie über Syrien geherrscht haben. Aber waren denn die chaldäischen, persischen, seleukidischen Könige nicht auch Herrscher von Syrien? Wie darf man es nur wagen, *τῇ χώρᾳ* = *τῇ οἰκουμένῃ* zu fassen und an römische Kaiser bis Maxentius und Maximinus als Verfolger der in der Essäer-Maske vorgeführten Christen zu denken? Die Landesherren werden geschildert theils als blutgierige Wütheriche, welche zuletzt das den Unterthanen bereitete Schicksal selbst erlitten durch die göttliche Gerechtigkeit, theils als listig und schlau, was zuerst, aber nicht ausschliesslich an Antiochos IV. Epiphanes und Herodes M. erinnern muss. Von beiden Arten der Landesherren wird nun aber gesagt: *Ἀλλὰ γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ τῶν σφόδρα ὠμοθύμων οὐδὲ τῶν πάνυ δολερῶν καὶ ὑπούλων ἴσχυσε τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων αἰτιάσασθαι,*

πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν, ἣ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονός ἐστι σαφέστατον δεῖγμα. Das kann doch nur heissen: alle Landesherren bis zu Herodes M. haben gegen die Schaar der Essäer keine Beschuldigung erheben können, vielmehr bewältigt durch ihre Trefflichkeit diese (an der Grenze des nomadischen Lebens wohnenden) Männer als unabhängig und frei von Geburt behandelt, indem sie ihr Gemeinschaftsleben priesen. Ohle bringt dagegen heraus, dass diese Essäer-Christen in blutiger Verfolgung erprobt seien. Die Todesstrafe der Wütheriche sei zu verstehen im Sinne des christlichen Lactantius de mortibus persecutorum. Dass kein einziger Landesherr die Essäer beschuldigen konnte, habe den Sinn, dass die von den römischen Kaisern blutig verfolgten Essäer-Christen in der That völlig unschuldig waren (vgl. S. 14, 1). Und wenn nun „Alle" bewältigt wurden durch die Trefflichkeit dieser Männer, so sollen wir von den Landesherren plötzlich übergehen zu allen Menschen und erklären: „Alle Welt wurde schliesslich durch die Kalokagathie dieser Männer besiegt und schloss sich ihnen an, d. h. doch wohl, man bekehrte sich zu ihnen." Die Welteroberung des seit Constantinus M. siegreichen Christenthums wird auf solche Weise herausgebracht! Dem kühnen Ausleger muss man es zu gute halten, dass er zu einer genaueren Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem die Schilderung der Essäer zu der ganzen Schrift Q. o. p. l. steht, den ersten, ich meine, durchdringenden Anstoss gegeben hat.

VI.

Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I.

Beiträge zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Die Anregung zu dieser Studie verdanke ich Hunziker's zwar geistvollem, aber im Wesentlichen verfehltem Versuch, Constantius' Verhalten zu den Christen in den Verfolgungsjahren 303 bis 305 als ganz conform der diocletianischen antichristlichen Gesetzgebung des Jahres 303, zumal dem ersten Edict, darzuthun[1]). Ich hoffe, in den folgenden Blättern den Lesern dieser Zeitschrift überhaupt zum ersten Mal eine erschöpfende systematische, dem heutigen Stande der Geschichtswissenschaft entsprechende Behandlung des ganzen so überaus schwierigen controversen Sujets vorzulegen; hat man doch bisher die Stellung des gallischen Imperators zu seinen christlichen Unterthanen für den ersten Zeitraum (293 bis 303) fast gänzlich unbeachtet gelassen (so auch Hunziker); dazu kommt noch, dass dieser hochverdiente Forscher auch die letzte kurze Regierungsepoche von Constantin's Vater (1. Mai 305 bis 25. Juli 306) nicht ganz correct in Bezug auf das vorliegende Thema erörtert hat.

[1]) Zur Regierung und Christenverfolgung des K. Diocletianus und seiner Nachfolger 303—313, Leipzig 1868.

A. Charakter und Regierung des Kaisers Constantius I.

1. Bei der Bedeutung, die Constantius I. schon als Vorbild der religiösen Politik seines berühmten Sohnes beanspruchen darf, ist es gewiss angezeigt, wenn ich einen Augenblick den Charakter und die Stellung des ersteren zu fixiren suche. Für den Historiker liegt die Versuchung sehr nahe, über der weltumspannenden, aber vielfach dämonisch-unheimlichen Grösse des ersten christlichen Kaisers das schlichte, aber edle und reine Heldenthum des wackeren Vaters zu übersehen. Es ist also doppelt erfreulich, dass bei den neueren Bearbeitungen des constantinischen Zeitalters auch die, zwar nur auf die britannische und gallische Diöcese beschränkte, aber innerhalb dieses Territoriums ausserordentlich segensreiche Wirksamkeit Constantius' I. immer mehr die verdiente Würdigung findet. So hat z. B. schon Heinrich Richter (Weströmisches Reich, zumal unter Valentinian I. u. s. w.) mit Recht betont, dass im Lobe des edlen Fürsten heidnische wie christliche Quellen, ein Eutropius sowohl wie ein Eusebius und Lactantius, übereinstimmen. Auch Th. Preuss (K. Diocletian, S. 49 ff. 53—65. 152), Jacob Burckhardt (Constantin d. Gr., 2. Aufl., S. 37. 70. 74 ff. 86. 91. 231. 302. 310 f. 348), Th. Zahn (Constantin d. Gr. und die Kirche. Ein Vortrag. Hannover 1876, S. 6 ff.) und, wenigstens in mancher Hinsicht, auch Hunziker (a. a. O. 142. 205—209) werden den Verdiensten des gewissenhaften Herrschers gerecht. Es ist fürwahr eine lohnende Aufgabe, sich mit einer historischen Studie zu befassen, deren Mittelpunkt ein Imperator ist, für den auch die nüchternste, von romantischer Anschauung völlig unbeeinflusste, Geschichtsforschung kein einziges Wort des Tadels, nur unbedingte Anerkennung seiner im Krieg und Frieden gleich erspriesslichen pflichtgetreuen Wirksamkeit haben kann, und der vielleicht als der beste in der ganzen Reihe der Cäsaren gelten darf, insofern sein Charakter die harmonische Vereinigung von Milde ohne Schwäche mit Thatkraft ohne Härte repräsentirt, und der auch völlig frei erscheint von dem oft

den edelsten Imperatoren, z. B. einem Marc Aurel, anhaftenden Makel der Christenverfolgung.

2. Constantius I., der vortrefflichste aller illyrischen Soldatenkaiser, der Grossneffe des gleichfalls tüchtigen Claudius II., des Siegers von Naissus (reg. 268—270)[1]), entstammte einer vornehmen Familie aus der mösischen Landschaft Dardanien und wurde c. 250 geboren. Früh trat er in's Heer ein, und unter Kaiser Probus (reg. 276—282) und vielleicht schon unter Aurelian (reg. 270—275) zum tapferen Soldaten und tüchtigen Feldherrn geschult[2]), stieg er allmälig zu immer höheren Chargen empor und war, wie Maximianus Herculius, stets der Waffengefährte seines späteren Wohlthäters und Meisters Diocletian[3]). Nachdem der Dardanier die dalmatische Statthalterschaft bekleidet hatte[4]), wurde er im Jahre 293 am 1. März von dem inzwischen (284/85) zur höchsten Gewalt gelangten Diocletian zum ersten der beiden Cäsaren ernannt, d. h. er wurde dem Cäsar Galerius an Rang vorangestellt und zum künftigen ersten Augustus, also recht eigentlich zum künftigen Inhaber des Primats, designirt[5]). Der neue Herrscher, dem Augustus des Westens, Maximianus Herculius, unterstellt und als Gehülfe beigegeben, erhielt Britannien und Gallien als Verwaltungsbezirk. Erstere Diöcese musste er sich

---

[1]) S. Trebellius Pollio, Claudius c. 1. 2. 3. 9. 10. 13, Eumenius, Panegyricus Constantino Aug. c. II, Gratiarum actio Constantino Aug. c. II., edit. Bipont., Eusebii chron. Hieronymo interprete, Ol. 268 ad a. Chr. 293, ed. Migne, Anonymus Valesii, ed. Gardthausen ad calcem Amm. Marc. c. I, Nr. 1, S. 280 und meinen Aufsatz „Die angebl. Christenverf. zur Zeit des K. Claudius II.", Ztschr. für wiss. Theol. XXVII (1884), H. 1 (S. 37—84), S. 58—61.

[2]) Vgl. Vopiscus, Probus c. 22 (Scriptt. hist. augustae, vol. II, ed. Herm. Peter).

[3]) Vgl. meine „Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit", im „Philologus" 36, H. 4 (S. 597—626), Abschn. II (S. 614—619), S. 618 f.

[4]) Anon. Val. l. c.: „Constantius ... protector primum, exin tribunus, postea praeses Dalmatiarum fuit, iste cum Galerio a Diocletiano Caesar factus est" ...

[5]) Die Beweise folgen weiter unten (S. 76, Anm. 1).

aber erst erobern; denn sie war seit 286 in Folge der Usurpation des thatkräftigen Carausius vom Reiche getrennt; auch der wegen der Ueberfahrt nach England so wichtige Hafen Boulogne (von den Römern Gesoriacum, später, aber erst seit dem constantinischen Zeitalter, Bononia genannt!) befand sich in der Gewalt der Rebellen. Nachdem der Cäsar im Jahre 296 in einem ruhmvollen Feldzug den Mörder und Nachfolger des Carausius, Allectus, besiegt, die Hafenstadt Boulogne genommen und die entlegene brittische Provinz wieder mit dem Gesammtimperium vereinigt hatte, erfüllte er ebenso ehrenhaft die übrigen schwierigen militärischen Aufgaben, die seiner harrten: tapfer und erfolgreich vertheidigte er die Rheingrenze gegen die Westgermanen, die Franken und Alamannen, über welch letztere er einen glänzenden Sieg bei Windisch erfocht; den Britten bot sein starker Arm wirksamen Schutz wider die Saxonen, von denen die Insel von Süden her bedrängt wurde, und die Picten und Scoten, die halbwilden, sich noch tätowirenden, Berg- und Thalschotten (Caledonier), welche beständig die Nordgrenze gefährdeten [1]).

Mit hohem militärischem Verdienst vereinigte der Imperator die bürgerlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Milde (auch gegen die überwundenen Feinde, z. B. die Britten), Mässigung und Uneigennützigkeit. Hierdurch und durch sein liebenswürdiges leutseliges Auftreten, durch seine Hochachtung vor der Wissenschaft und deren würdigen Vertretern, z. B. dem wackeren Localpatrioten Eumenius gegenüber, und durch seine Fürsorge für Verbreitung von Schulbildung erwarb sich Constantius Aller Herzen; er war ein Vater aller seiner Unterthanen, auch der christlichen, und Alle hingen an ihm mit grösster Verehrung und Liebe [2]).

---

[1]) Vgl. Eumenii Panegyr. Constantio Caes. recepta Britannia dictus, Epithalamius incerti auctoris Maximiano et Constantino . . dictus, c. IV, Eumenii paneg. Constantino . . c. V—VII, Paneg. incerti auctoris Constantino . . . c. XXV, edit. Bipont.; Eutrop. breviar. X c. 1, Eusebii chron., Gibbon-Sporschil, Bd. II, Cap. 13, S. 113 ff. 119—128, Th. Preuss, K. Diocletian, S. 49 ff. 52—65 und J. Burckhardt, Constantin d. Gr., zweite Aufl., S. 37. 70. 74 ff. 86. 91.

[2]) S. z. B. Eus. h. e. VIII, 13. 18, vita Constantini l. I c. 13. 17,

3. Nach der Abdankung Diocletian's und Maximian's (1. Mai 305) rückten die bisherigen Cäsaren, Constantius und Galerius, in die Augustuswürde ein, so zwar dass der Vater Constantius', der frühere erste Cäsar, von da ab als erster Augustus, als Inhaber des Reichsprimates, also recht eigentlich als Diocletian's Nachfolger, fungirte[1]). Zwar fügte er jetzt seinem bisherigen unmittelbaren Verwaltungsbezirk, wie es scheint, nur Spanien hinzu, auf die ihm gleichfalls angetragene Immediatregierung von Italien und Afrika verzichtend[2]), aber „doch tritt seine Einwirkung auf die inneren Theile des Reiches", auf das Gesammtimperium, „bei dem Verhalten der Reichsgewalt gegen die Christen deutlich zu Tage" (s. Hunziker, S. 207 f. und weiter unten B, Abschn. IV). Die Augustalregierung des trefflichen Fürsten war leider nur sehr kurz; nach einem letzten glücklichen Feldzug gegen die räuberischen Caledonier starb er schon am 25. Juli 306 zu Eboracum (York)[3]).

Constantius I. — der Beiname „Chlorus" (der Blasse) begegnet erst bei den späteren Byzantinern — figurirt auch in

---

Lact. mortes c. 8. 15. 20, Eutrop. X, 1, die sog. Panegyriker, nämlich Eumenii pro restaurandis scholis oratio, zumal c. VI—IX incl., Epithalamius incerti auctoris Maximiano et Constantino .... dictus, c. III—V incl., Eumenii panegyricus Constantino Aug. dictus, c. VI (Milde des Constantius gegen besiegte Feinde!), verglichen mit c. X (Strenge Constantin's gegen die überwundenen Franken!), Panegyricus incerti auctoris Constantino Aug. dictus, c. XXIV. XXV, und Hunziker, S. 182 und Anm. 3 das.

1) Vgl. die Inschriften, welche stets den Namen sowohl des ersten Cäsars als auch des ersten Augustus Constantius dem des Galerius voranstellen (bei Orelli, Inscript. Lat. selectae, Turici 1828, Nr. 1053. 1055—1059 incl., S. 234 f.), mit Lact. mortes c. 20; weitere Quellenbelege bei Hunziker, S. 205, Anm. 1.

2) Vgl. Eutrop. X c. 1 und Leopold v. Ranke, Weltgeschichte III[1], S. 499 f.

3) Vgl. Anon. Val. c. 4, S. 280 und Eumenii Paneg. Constantino c. VII und Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licinianischen Christenverfolgung", Ztschr. für wiss. Theol. XIX (1876) (S. 159—167), S. 162.

der Trierischen Kaiserliste: er hat abwechselnd in der „gallischen Roma“ und zu York Hof gehalten [1]).

B. Kaiser Constantius und die Christen.

I. Die Motive seiner Christenfreundlichkeit.

Constantius' stets bekundete Vorliebe für die Christen lässt sich in erster Linie auf seinen zwar unklaren, aber toleranten Monotheismus zurückführen. „Er (der Vater Constantin's) gehörte der gebildeten Klasse an, welche die wilden Götzendienste verabscheute und dem Monotheismus huldigte“ (v. Ranke, Weltgeschichte III¹, S. 495). Auch mochte die christliche Ethik seinen wahrhaft edlen Charakter sympathisch berühren (s. Eckhel, D. N. pars II, vol. VIII, S. 31). „Als die persönliche Religion, die Grundlage der Christenfreundlichkeit des Fürsten, hat man in der That mit Zahn (S. 8 ff.) jenen etwa seit Beginn des 3. Jahrhunderts vielfach in der römischen Welt verbreiteten unklaren Monotheismus anzusehen, der im Mithrasdienst oder im Cultus des Sonnengottes seinen symbolischen Ausdruck fand. In diesem Monotheismus, der etwa seit der Mitte des 3. Jahrhunderts durch die Neuplatoniker Porphyrius und Plotinus zu einem förmlichen System ausgebildet wurde, konnten Heiden und Christen einen Vereinigungspunkt finden, eben weil er nicht bloss den Christengott, sondern auch die alten Olympier einer obersten Gottheit (numen divinum, summa divinitas) unterordnete.“ Bezüglich dieses Monotheismus muss man zwei Strömungen, eine christenfreundliche, auf dem Boden des heidnischen Cultus entstandene, — genau so war der Monotheismus des Constantius und seines Sohnes — und eine christenfeindliche, neuplatonische, unterscheiden (s. Zahn, a.a.O., S. 8 f.). Uebrigens lässt sich der christenfreundliche Monotheismus des gallischen Kaisers nicht stricte durch Quellen-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Welche römischen Imperatoren haben .... zu Trier residirt?“ Pick'sche Monatsschrift für rheinisch-westfäl. Geschichtsforschung, Jahrg. III, H. 4, S. 217—230.

belege, nur aus dem historischen Context erhärten. Aus dem numismatischen und epigraphischen Material liesse sich sogar eher das Gegentheil folgern: Auf den selbständigen Münzen des Constantius — nur diese kommen natürlich hier in Betracht, nicht die Medaillen, auf denen seine Büste gemeinschaftlich mit den Reichsgenossen erscheint — begegnet niemals der Sol oder Mithras, sondern stets entweder der Hercules — mit Rücksicht auf das von dem Augustus und Adoptivvater Maximianus Herculius so eifrig verehrte Numen — oder eine Victoria (vgl. Eckhel, D. N. pars II, vol. VIII, S. 29—33). Nach einer Inschrift widmet der Kaiser dem Mercur eine besondere Verehrung (s. Orelli, Inscriptt. lat. selectae, vol. I, Turici 1828, S. 285, Nr. 1061: „Deo Mercurio || numini sanctissimo Herculius Junior [= Constantius] Augustus"). Wir dürfen aber annehmen, dass der christenfreundliche Monotheismus des Constantin der früheren Epoche, wie er niedergelegt ist in dem entschieden monotheistisch gehaltenen Mailänder Freiheitsedict von 313 (Lactant. de mortibus persecutor. c. 48, Eus. h. e. X, c. 5, vgl. Ad. Hilgenfeld, Anzeige von Antoniades, K. Licinius, Ztschr. für wiss. Theol. 28 [1885], H. 4, S. 508 bis 512, meinen Aufsatz „Die angebl. Christlichkeit des Licinius [ebenda 20, H. 2 [S. 215—242], S. 218 f. und meinen Art. „Toleranzedicte", F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie, Bd. 2, Liefg. 16—18 [S. 885—901], S. 896 ff.), sowie in dem mit Genehmhaltung Constantin's gleichzeitig von einem anonymen Panegyriker vorgetragenen monotheistischen Gebet von freilich sehr elastischer Fassung (s. Burckhardt, S. 231 f.) [1]),

[1]) Panegyricus incerti auctoris Constantino Augusto dictus (a. 313!) c. 26 (Schlusscapitel), edit. Bipont. S. 337: „Quamobrem te, summe rerum sator, cujus tot nomina sunt, quot gentium linguas esse voluisti, quem enim te ipse dici velis, scire non possumus: sive in te quaedam vis mensque divina est, qua toto infusus mundo omnibus miscearis elementis, et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipse movearis; sive aliqua supra omne coelum potestas es, quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias: te, inquam, oramus et quaesumus, ut hunc in omnia secula principem serves."

sich mit dem Theismus des Vaters vollkommen deckt, weil von demselben gleichsam ererbt[1]).

II. Constantius und die Christen in den Jahren 293 bis 303.

Ueber das Verhalten des Cäsars zu seinen christlichen Unterthanen in dieser ersten Regierungsepoche findet sich in den Quellen gar keine spezielle Angabe. Wir wissen nur, dass der fragliche Zeitraum einen integrirenden Theil der 40jährigen Friedensära ausmacht, deren sich die Christenheit von 260 bis zu den sog. Präludien der letzten grossen Verfolgung zu erfreuen hatte. Die zeitliche Ausdehnung dieser „pax" erhellt aus Eus. h. e. VIII, 4, und derselbe Autor charakterisirt die günstige äussere Lage der Christenheit in jenem Zeitraum, wie folgt (h. e. VIII, 1): „Die Christen wurden damals geradezu in auffallender Weise begünstigt. Man zog sie zu ehrenvollen Palastämtern heran, das Wohlwollen der Kaiser übertrug ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen, man dispensirte sie von der Betheiligung an heidnischen Ceremonien; der Episcopat wurde von den Statthaltern allenthalben mit Ehrerbietung behandelt. Endlich bauten sich die Gläubigen ungestört in allen Städten Gotteshäuser." Bei dieser Schilderung hat der Bischof von Cäsarea zwar den gesammten Zeitraum 260 bis c. 300 im Auge, in erster Linie aber die Regierungszeit Diocletian's und seiner Mitregenten, und vor Allem bezieht sich die Stelle auf den diocletianischen Verwaltungsbezirk, also auf Thracien, Untermösien und den Orient. Noch weit mehr aber charakterisirt hier Eusebius die warmherzige Toleranz des abendländischen Cäsars. Denn während der Oberaugustus des Orients nur aus politischer Klugheit den Christen zeitweilige Schonung gewährt, und der Cäsar Galerius,

---

[1]) Vgl. auch Burckhardt, S. 231. 348, Preuss, S. 152, Hunziker, S. 182 f., Anm. 3, 206 f. und meine Anzeige der Zahn'schen Schrift im Bonner Theol. Lit.-Bl. 1877, Nr. 3, Sp. 49—54.

sowie der Augustus Maximian nur knirschend dem mächtigen Willen des Meisters gehorchen und nur mühsam ihren Christenhass bezähmen, hat Constantius allein von den vier Regenten eine persönliche Vorliebe für die Jünger Jesu; er allein von dem Kaisercollegium hat ihnen nach dem übereinstimmenden Zeugniss der christlichen Quellen (Eusebius, Lactanz und Optatus von Mileve) in den stürmischen Verfolgungsjahren 303 ff. Schutz und Sicherheit dargeboten, wie wir alsbald sehen werden. Aus demselben Grunde lässt sich auch mit Bestimmtheit annehmen, dass im gedachten Zeitraum nur im Reichsgebiete des Constantius die Christen vor partiellen Christenhetzen, vor Massregelungen christlicher Hofbeamten und Soldaten geschützt waren, wie solche in den Staaten Maximian's, des Galerius und selbst Diocletian's Seitens hoher Officiere oder gar auf Geheiss oder doch mit Genehmhaltung der Imperatoren selbst in der späteren Zeit der Friedensära zuweilen vorkamen[1]). Weiter ist einzuräumen, dass die christlichen Unterthanen des Constantius damals in keiner Weise mehr durch die Wuth des fanatischen heidnischen Pöbels zu leiden hatten; dergleichen Ausbrüche des heidnischen Fanatismus kamen im Zeitalter der systematischen Christenverfolgungen seit Decius (249 bis 313) überhaupt nicht mehr vor. „Der Staat brauchte jetzt, nach Overbeck's treffendem Ausdruck, „nicht mehr wie im Zeit-

---

[1]) Acta s. Maximiliani martyris, acta s. Marcelli mart. (bei Ruinart, Acta martyrum sincera, Ratisbonae 1859, S. 340 ff., 343 f., Lactant., mortes c. 10, Eus. Supplementum zu h. e. VIII, 17, Eus. h. e. VIII, 4, Eusebii chron. Hieronymo interprete, Olymp. 270 und meinen Art. „Christenverfolgungen“, F. X. Kraus'sche R.-E., Bd. I, Liefg. 3 (S. 215—288), S. 244 f. Nicht mit Unrecht bemerkt Gibbon (Geschichte des . . . Unterganges des römischen Weltreiches, Sporschil'sche Uebersetzung, Bd. III, 2. Aufl., Leipzig 1844, Cap. 16, S. 79): „Obschon Diocletian's Politik und Constantius' Menschlichkeit sie geneigt machten, die Grundsätze der Duldung unverletzt zu bewahren, entdeckte man doch bald, dass ihre beiden Throngenossen Maximian und Galerius den unversöhnlichsten Abscheu gegen Namen und Religion der Christen unterhielten.“

alter der Antonine, die Volkswuth zu dämpfen, sondern er hatte sie zu schüren"[1]). Dagegen ist die These, auch damals hätten einzelne Christen ohne Vorwissen des Cäsars auf Veranlassung übelwollender Beamten, die den alten christenfeindlichen Gesetzesapparat hervorholten, das Martyrium erleiden können, a priore nicht abzuweisen, wenn auch die Tradition kein einziges Beispiel kennt. Denn auch zwischen 260 und c. 300 schwebte beständig über den Häuptern der Christen das Damoklesschwert einer fünffachen furchtbaren gesetzlichen Verpönung latae sententiae: auch damals war das Christenthum noch keine „religio licita et adscita"; folglich konnten auch in jener Friedensära die Christen als solche zum Tode oder im günstigsten Falle zur Verbannung verurtheilt werden: a) als Majestätsverbrecher (maiestatis rei), und zwar α) als Theilnehmer an haeteriae, coetus illiciti, an collegia nocturna, β) wegen ἀσέβεια, als impii in principes (Hochverräther im engeren Sinne!) wegen ihrer Weigerung, dem Numen des Kaisers zu opfern resp. darauf zu schwören. b) als Leugner der Staatsgottheiten (ἄθεοι, sacrilegi). c) als Beförderer einer verbrecherischen Magie (magi, malefici). d) als Theilnehmer an einer religio nova, peregrina et illicita. e) als Frevler gegen die sog. Trajaninstruction (s. Plin. Ep. 94. 97. 98)[2]).

III. Constantius als Beschützer der Christen in den Sturmjahren 303—305[3]).

1. Diocletian, den beständigen Hetzereien des Cäsars Galerius und der Neuplatoniker, zumal des Hierokles, nachgebend,

---

1) Vgl. meine „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 232. 240 und meinen Aufsatz „Die angebl. Christenverf. zur Zeit des K. Claudius II.", Ztschr. für wiss. Theol. XXVII (1884), H. 1 (S. 37—84), Abschn. VI, S. 71—75, Abschn. VII, S. 75—78.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Die angebl. Christenverf. zur Zeit des K. Claudius II.", a. a. O., Abschn. V und VII, S. 63—71, 75—78 und meinen Art. „Toleranzedicte" a. a. O. S. 892—896.

3) Vgl. hierzu meinen Art. „Christenverfolgung" a. a. O., S. 243—249.

entschloss sich nach langem Zögern zu systematischem Einschreiten gegen das Christenthum und verliess stufenweise, allmälig zum Aeussersten übergehend, die Schranken der Mässigung. Die Zerstörung der prächtigen Kirche von Nicomedia am 23. Februar 303 war das Signal der officiellen allgemeinen Verfolgung. Am folgenden Tage erschien das erste generelle Edict, welches die Zerstörung sämmtlicher kirchlicher Versammlungsorte, die Auslieferung und Verbrennung der heiligen Schriften verfügte und über alle Christen den sog. bürgerlichen Tod, die *ἀτιμία*, verhängte. Bald nachher gelang es den beständigen Machinationen des fanatischen Galerius, der unaufhörlich die Christen als Mordbrenner und Revolutionäre verdächtigte, dem Kaiser Diocletian ein verschärftes Rescript zu entwinden. Dieses zweite Decret von 303 befahl, alle Geistlichen, die Bischöfe und Priester von den Presbytern aufwärts, einzukerkern; ein drittes Edict verfügte für sämmtliche verhaftete Cleriker Opferzwang; die Apostaten sollten freigelassen, dagegen die überzeugungsfesten Geistlichen auf jede Weise, durch alle möglichen Martern zum Opfern gezwungen werden (vgl. Eus. h. e. VIII, 6, martyres Palaestinae, exordium). Im zweiten Verfolgungsjahr (304), etwa im Frühling, erging ein viertes Edict, welches den Opferzwang für alle Christen in der gesammten römischen Welt verfügte (vgl. Eus. mart. Pal. c. 3). Dieses berüchtigte Blutedict wurde in den Reichsgebieten Diocletian's, Maximian's und des Galerius im Ganzen mit furchtbarer Consequenz ausgeführt (s. z. B. das Galerius'sche Toleranzedict von 311 bei Lact. c. 34 und Eus. h. e. VIII, 17, Lact. mortes c. 15. 16. 21, Eus. h. e. VIII, 6—13 incl., mart. Pal. c. 1—3, Lactant. Institut. divinae V c. 9. 11. 13, Sulp. Sev. Chron. II c. 32, Nr. 4—6).

2. Nur im Reichsgebiet des Cäsars Constantius, in Gallien und Britannien, blieben sämmtliche Blutedicte unausgeführt; der menschenfreundliche Fürst, der sich gern der Sache ganz entzogen hätte, beschränkte sich darauf, um einen förmlichen Dissensus mit den Oberkaisern zu vermeiden, widerwillig seine Zustimmung zur Zerstörung bez. Schliessung einiger Kirchen

zu ertheilen und wachte darüber, dass Leben und Eigenthum seiner christlichen Unterthanen geschont wurden; mit Recht behaupten also Lactanz, der „christliche Cicero", und einige donatistische Bischöfe in ihrem im Jahre 313 Constantin dem Grossen überreichten Schreiben, dass „Gallien" (d. h. das Reichsgebiet des Constantius) Dank der Fürsorge des Cäsars der Verfolgung völlig entgangen sei[1]).

3. So viel über die authentisch bezeugte Christenfreundlichkeit des Constantius. Sagenhaft dagegen, weil den damaligen politischen Verhältnissen im römischen Reich widersprechend (s. v. Wietersheim, Völkerwanderung III, S. 222; die Dahn'sche Ausgabe ist mir leider unzugänglich!), ist fol-

---

[1]) Vgl. Lactant. mortes c. 8 („Constantium praetereo, quoniam dissimilis ceterorum fuit dignusque qui solus orbem teneret"), c. 15 („Nam Constantius, ne dissentire a majorum [i. e. Augustorum] praeceptis videretur, conventicula, id est, parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem Dei templum, quod est in hominibus incolume servavit"), c. 16 („Vexabatur ergo universa terra, et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum tres acerbissimae bestiae saeviebant"), c. 20, Eus. h. e. VIII, 13. 18, vita Constantini I c. 13. 16. 17 und die Bittschrift der donatistischen Bischöfe Afrika's, Lucianus und Genossen, an Constantin den Grossen bei Optatus Milevitanus de schismate Donatistarum l. I c. 22, ed. Hurter, Oeniponti 1870, S. 62: „Rogamus te, Constantine optime imperator, quoniam de genere justo es, cujus pater inter ceteros imperatores persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia" etc. Eusebius lässt (v. C. I, 13 und zumal h. e. VIII, 13) den Constantius nicht einmal die Kirchen zerstören, aber mit Fug finden Preuss, S. 152 und Hunziker, S. 183, dass die Erzählung des Lactanz (c. 15) in besserem Einklang mit dem historischen Context steht. — Uebrigens handelt es sich bei den dem Diocletian-Sturm auch in Gallien zum Opfer gefallenen Gotteshäusern noch nicht um christliche öffentliche Basiliken im technischen Sinne, um eigentliche Kirchen: Lact. mortes c. 15 und ähnliche Stellen „beweisen das Vorhandensein von kirchlichen Versammlungsorten, von Bethäusern innerhalb und ausserhalb der Städte, aber sie beweisen nicht, dass jene von den Privatsälen im Wesen verschieden waren" (s. F. X. Kraus, Art. Basilika, R.-E., Bd. I, Liefg. 2 [S. 109—145] S. 115).

gende eusebianische Erzählung von der weitherzigen Toleranz des Cäsars (v. C. I, 16): „Der Vater Constantin's des Grossen gab sich einst, um die religiöse Ueberzeugungstreue seiner christlichen Hofbeamten auf die Probe zu stellen, den Schein, als hasse er das Christenthum, und legte ihnen die Alternative vor, entweder den Göttern zu opfern und ihre Chargen zu behalten, oder ihrer Religion treu zu bleiben und zur Strafe ihre Aemter zu verlieren. Da waren einige der Leute feiger Weise sofort bereit, ihren Glauben zu verleugnen, Andere aber erklärten, dass ihnen ihre Religion mehr werth sei als irdisches Gut. Als nun Constantius seinen Zweck erreicht hatte, da that er seine wahre Meinung kund und verwies jene als Verräther an ihrer Religion vom Hofe, diese aber hielt er wegen ihrer Ueberzeugungstreue in Ehren und betrachtete sie als seine aufrichtigsten Freunde." Diese eusebianische Erzählung ist für die Formulirung einer auf einen anderen berühmten toleranten Fürsten bezüglichen Sage von Einfluss gewesen. Der Byzantiner Theodoros Anagnostes (hist. eccl. excerpta ex l. II bei Valesius III [Mainz 1679] S. 561) erzählt nämlich eine seltsame Geschichte von einem orthodoxen Diakon, der in dem Wahne, seinem arianischen König Theoderich dem Grossen damit einen Gefallen zu erweisen, zum Arianismus übertrat, für diesen Schritt aber nicht den Dank des Monarchen erntete, sondern vielmehr auf dessen Befehl enthauptet wurde. Diese unzweifelhaft unhistorische Erzählung hat man mit Felix Dahn (Könige III, S. 199, Anm. 4) als Sage aufzufassen: den historischen Kern und das Motiv derselben hat man in der That in der weitherzigen Toleranz zu suchen, die der Arianer Theoderich (abgesehen von seinen letzten Regierungsjahren) seinen katholischen Unterthanen gegenüber jederzeit zur Geltung brachte; „die Verwerfung aller Heuchelei und die Heilighaltung echter Religiosität (von Seiten des Königs) spiegelt sich in der Sage" (Dahn, a. a. O.). Der sagenhafte eusebianische Bericht hat nun offenbar mit dem Theoderich-Mythus eine Reihe von analogen Zügen gemeinsam, und zwar zunächst das

Motiv: Beide Monarchen haben ihre andersgläubigen Unterthanen mit gleich pietätvoller Schonung behandelt. Wie der arianische Ostgothenkönig beiden christlichen Confessionen, Katholiken und Arianern, gleiches Wohlwollen entgegentrug, so bewies auch der heidnische Kaiser Constantius gegen die christliche Bevölkerung eine liebevolle Milde und suchte sie nach Kräften vor den Blutedicten der Oberkaiser zu schützen. Ferner lässt die Sage beide Fürsten sehr streng gegen augendienerische Heuchelei auf religiösem Gebiete einschreiten. Constantius ahndet die eigennützige feige Apostasie mit Amtsentsetzung und Verweisung aus dem Palast; Theoderich bestraft die religiöse Perfidie gar mit dem Tode. Was mich aber vor Allem zu der Annahme veranlasst, dass die vorgängige Constantius-Sage auf die Gestaltung des analogen Theoderich-Mythus eingewirkt hat, ist die in beiden Erzählungen fast wörtlich übereinstimmende drastische Art und Weise, mit der beide Monarchen ihr hartes Verdict gegen die schmerzlich enttäuschten Renegaten motiviren. Bei Eusebius lautet das ungnädige Fürstenwort: „Wie können Diejenigen einem Kaiser Treue bekunden, die sich dem höchsten Gute (= der Gottheit) gegenüber treulos bewiesen haben?“ („πῶς γὰρ ἄν ποτε βασιλεῖ πίστιν φυλάξαι τοὺς περὶ τὸ κρεῖττον ἁλόντας ἀγνώμονας“); bei Theodoros Anagnostes redet Theoderich den heuchlerischen Adepten des Arianismus so an: εἰ τῷ Θεῷ πίστιν οὐκ ἐφύλαξας, πῶς ἀνθρώπῳ φυλάξεις συνείδησιν ὑγιαίνουσαν; = „Wenn Du Deinem Gott die Treue nicht gewahrt hast, wie wirst Du einem Menschen gegenüber die erforderliche Gesinnung bekunden?“ Die Uebereinstimmung in den Aussprüchen beider Herrscher ist unverkennbar. Man darf zugeben, dass der Byzantiner den Mythus schon als ein ziemlich entwickeltes Ganzes vorgefunden hat. Er scheint aber den vorhandenen Stoff unter fast wörtlicher Entlehnung einiger Züge aus der analogen Constantius-Sage ergänzt zu haben. Jedenfalls hat er die tadelnde Apostrophe des heidnischen Imperators an die charakterlosen Christen auf den Ostgothenkönig übertragen.

Da Theodoros zudem ein byzantinischer Autor war, so lag für ihn eine Benutzung des Eusebius sehr nahe[1]).

4. Ein britannischer Statthalter scheint übrigens wider Willen des Constantius, wenigstens in einzelnen Fällen, die Blutedicte der Augusti vollstreckt zu haben; das authentisch bezeugte Martyrium des brittischen „Stephanus und Erstlingsblutzeugen“ Albanus lässt sich nämlich in keine andere Zeit als in's Jahr 304/5 verlegen, wenn auch zuzugeben ist, dass die spätere Tradition die Zahl seiner Leidensgenossen sehr übertrieben hat (s. Gilda Sapiens, De excidio Angliae in den Actis Sanctorum Boll. s. 22. Jun., S. 147. 153, Annot. a, S. 155, Annot. b)[2]).

---

5. Zum Schluss dieses Abschnitts noch eine gedrängte Auseinandersetzung mit der neueren Literatur, zumal mit Hunziker[3]).

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit“ in Fleckeisen's Jahrbüchern für class. Philol. 1875, H. 3 (S. 201—221), Abschn. III. „Eine Stelle bei Eusebios“ (vita Const. I c. 16), S. 219—221.

[2]) Die blutige Christenverfolgung, die Maximian's Prätorialpräfect Rictius Varus (oder Rictiovarus) im Auftrage seines Augustus in Gallien in den Jahren 286 ff., bez. 303 ff. vollstreckt haben soll, gehört nur dem Bereiche des Mythus an, weil dem historischen Contexte widersprechend und nur durch gefälschte Martyreracten, z. B. die acta ss. Crispini et Crispiniani, und die hieraus abgeleiteten Berichte der abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts (Romanum parvum, Ado, hiernach Usuardus) bezeugt. Selbstverständlich ist dieser, zumal in der Trierischen Localsage, berüchtigte Rictius Varus ungeschichtlich und höchst wahrscheinlich dem geschichtlichen spanischen Christenverfolger Dacianus nachgebildet (vgl. meinen demnächst in der „Westdeutschen Zeitschrift“ spätestens 1888 [VII], H. 1 erscheinenden Aufsatz „Rictius Varus (oder Rictiovarus), der berüchtigte mythische Verfolger der gallischen und zumal der Trierischen Kirche“).

[3]) Vgl. hierzu meine „Christenverf. Claudius' II“, a. a. O S. 61 f.

Von jeher hat man mit bestem Fug angenommen, Constantius habe in den Sturmjahren 303—305 bloss die erste Bestimmung des ersten Christenedicts von 303, noch dazu widerwillig, zur Ausführung gebracht und im Uebrigen sich als den hochherzigen Beschützer der Anhänger Jesu gerirt; diese richtige Auffassung vertreten u. A. Gibbon (Bd. III, Cap. 16, S. 94 f.), Gams, O. s. B. (K.G. Spaniens, Bd. I, Regensburg 1862, S. 297), Th. Preuss, S. 152, Burckhardt, S. 302. 348, Th. Zahn, S. 6 und v. Ranke, a. a. O. S. 495. Nur Hunziker (S. 183 f.) meint, die Religionspolitik des Constantius sei im gedachten Zeitraum der diocletianischen des Jahres 303 bezw. den drei ersten Edicten und zumal dem ersten ganz conform gewesen: „Wir sehen bei Constantius dieselbe Maxime wiederkehren, wie bei Diocletianus: rem sine sanguine transigi (vgl. Lact. mortes c. 11); wir sehen einen Theil der Ausführung des ersten Edicts, über dessen Wortlaut Constantius nicht, wie Maximianus, hinausgegangen ist; aber es leuchtet bei der Unterordnung der Cäsaren ein, dass er zweifelsohne nicht bloss in diesem hervorragendsten Punkte den Edicten Folge gegeben, sondern wie in diesem, so auch in allen, die weniger die Betrachtung des Fernstehenden auf sich zogen, oder auch als Nebenpunkte gegenüber der Hauptfrage, ob Martyrien oder nicht, den mortes, welche das zweite Edict nicht einmal als solches anführen, zu erlauben schienen, etwas verschönernd von alleiniger Zerstörung der Kirchen zu reden." In dieser Auffassung, dass der Vater Constantin's in Ausführung der Verfolgungsedicte „ganz im Sinn und nach dem Willen Diocletian's gehandelt", fühlt sich Hunziker bestärkt durch die Erwägung, „dass Constantius als erster Cäsar von Diocletian selbst auserwählt war, einst als sein Nachfolger erster Augustus zu werden".

Ich erwidere: Diese Ansicht ist durchaus unhaltbar; hat Hunziker Recht, so rangirt Constantius unter den systematischen Christenverfolgern, muss zum Mindesten als Vorläufer eines Julian gelten; Folgendes meine Gründe:

1. Hunziker wird wohl nicht im Ernste behaupten

wollen, Constantius habe auch zur Ausführung des zweiten und dritten Edicts (Einkerkerung sämmtlicher Priester und Bischöfe und Opferzwang für alle Inhaftirten!) die Hand geboten; denn diese Decrete athmen dieselbe auf die Vernichtung des Christenthums gerichtete Tendenz, wie die Massregeln der berüchtigten systematischen Christenverfolger Decius und Valerian (s. meine „Christenverfolgungen", S. 232—238. 239—241).

2. Sehen wir uns doch einmal das oben S. 82 nur flüchtig skizzirte erste Edict von 303 genauer an; es enthielt folgende Bestimmungen: a) Sämmtliche Kirchen (conventicula) sind zu zerstören. b) die heiligen Schriften der Christen sollen ausgeliefert und verbrannt werden. c) sämmtliche Christen verfallen dem bürgerlichen Tode; gegen alle ohne Unterschied des Standes soll von jetzt ab die Folter zulässig sein; kein Christ soll ein Ehrenamt bekleiden dürfen; er hat kein Recht, wegen Misshandlung, Ehebruch und Schädigung seines Eigenthums den Schutz der Gerichte anzurufen. Dagegen soll einem Heiden jede Anklage gegen Christen gestattet sein. d) die Christen höheren Ranges, die honestiores, sollen in die *ἀτιμία* versetzt, zum Sklavenstande degradirt werden. e) auch die christlichen „humiliores", freigeborene Bauern und Bedienstete in vornehmen Häusern, sollen ihre Freiheit einbüssen, im Falle sie an ihrem Glauben festhalten. f) die überzeugungstreuen christlichen Sklaven sollen jede Aussicht verlieren, jemals Freigelassene (liberti) zu werden[1]).

In der That, hätte Constantius auch nur zur vollständigen Ausführung dieses raffinirt ausgeklügelten Edicts mitgewirkt, so würde er gegen die Christenheit Schlimmeres wie ein Julian verbrochen haben. Obwohl scheinbar Martyrer ausschliessend, liess sich dieses Decret, namentlich die auf die Auslieferung der heiligen Schriften bezügliche Bestimmung, nicht leicht ohne Blutvergiessen durch-

[1]) Vgl. Eus. h. e. VIII, 2, mart. Pal. exord., chron. Ol. 271, Acta s. Felicis episcopi (Ruinart S. 390 f.) c. 1, Rufin. hist. eccl. zu Eus. h. e. VIII, 2, Lact. mortes c. 13, meine „Christenverf." S. 245 und Hunziker selbst (S. 162—167 und zumal 166).

führen, wie die schon erwähnten acta Felicis episcopi und überhaupt die Geschichte der afrikanischen Kirche in jener Zeit beweisen. Durchaus zutreffend urtheilt also Ad. Harnack in seiner Anzeige von Mason, The Persecution of Diocletian, Cambridge 1876 (Leipziger Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 7, S. 169—174), die diocletianischen Christenedicte des Jahres 303 verriethen nicht etwa humane Schonung, sondern einfach den kalten, auf die Vernichtung der Kirche speculirenden Staatsmann: „Denn schon das erste Edict enthält, wenn man die damalige Lage der Kirche berücksichtigt, ein Todesurtheil für dieselbe; den Weltsinn, den Ehrgeiz, den Kleinglauben, die Eitelkeit der Christen rief der Augustus auf, um die Kirche zu begraben. Dass er Grund hatte, auf sie zu speculiren, zeigt Euseb. h. e. VIII, 1.“

3. „Wenn in Gallien (unter Constantius) einzelne Kirchen niedergerissen wurden, so blieb die persönliche Sicherheit der Christen dort unangetastet .... Ein Mann, welcher das vom Reich losgerissene England wieder gewonnen hatte, der an der beständig gefährdeten Rheingrenze treulich und tapfer Wache hielt und von seinen Unterthanen als ein wahrer Vater des Landes aufrichtig verehrt wurde, durfte etwas wagen“ (Zahn, a. a. O.). Ich füge hinzu: Der erste Cäsar, der designirte Inhaber des Reichsprimates „durfte etwas wagen“.

4. Ich frage endlich: Hätten die afrikanischen Bischöfe, Lucianus und Genossen (bei Optatus von Mileve), es wohl gewagt, dem grossen Constantin gleichsam in's Angesicht zu behaupten, durch seinen grossmüthigen Vater sei Gallien vom Sturm der Verfolgung völlig unberührt geblieben, wenn Constantius wirklich, ein zweiter Decius und Vorläufer Julian's, ein Edict vollständig ausgeführt hätte, welches die Christen zum bürgerlichen Tode verdammte und die Intention hatte, sie auf den Aussterbeetat zu setzen? Hunziker hat sich freilich das so bedeutsame afrikanische Zeugniss entgehen lassen.

Der unrichtigen Auffassung Hunziker's stelle ich die

correcte Darlegung unserer Controverse Seitens zweier anderer Forscher gegenüber: „Christ war er (Constantius) nicht und konnte es bei seiner Stellung nicht sein. Aber er schützte die Christen —, sein wohlwollender Sinn fand Mittel, auch ohne offenen Ungehorsam gegen das Reichsgesetz durch besondere Weisungen an die Untergebenen seine Unterthanen zu schützen. Er liess hier und da eine Kirche niederreissen; die Personen liess er unangefochten. Seine Unterthanen kannten und verstanden ihn. Sie fügten sich und harrten geduldig, und kein fanatischer Trotz reizte hier die Beamten oder drängte sich gewaltsam zum Märtyrerthum" (Th. Preuss, S. 152). „... Constantius .. war ein wirklicher Freund der Christen; bei ihm hatten sie, selbst wenn sie anderwärts verfolgt wurden, einen sichern Rückhalt gefunden .... Um den Edicten Diocletian's nicht geradezu zu widerstreben, liess er die kirchlichen Gebäude zerstören; die Menschen aber, wie der christliche Autor sagt, die eigentlichen Tempel Gottes, schonte er" (v. Ranke, a. a. O. S. 495, in correctem Anschluss an Lact. mortes c. 15, die entscheidende Stelle; s. auch S. 498).

IV. Der Augustus Constantius als Inhaber des Reichsprimates der Beschützer der gesammten Christenheit (1. Mai 305 bis 25. Juli 306).

1. Nachdem Constantius in Folge der Abdankung Diocletian's und Maximian's (1. Mai 305) in die Stelle des ersten Augustus eingerückt und somit Inhaber des Reichsprimats geworden war, konnte er für die Christen — nicht bloss seines unmittelbaren Verwaltungsbezirkes, wozu jetzt auch Spanien gehörte, sondern der gesammten römischen Welt — natürlich noch ungleich mehr thun, als in der von den Oberkaisern immerhin abhängigen Stellung des ersten Cäsars. Er liess jetzt im Verwaltungswege, ohne indess Toleranzedicte zu erlassen, nicht bloss in den ihm persönlich unterstellten Provinzen, Britannien, Gallien und Spanien, sondern überhaupt im gesammten Occident, also auch in Italien und Afrika, die diocle-

tianischen Verfolgungsrescripte gänzlich ausser Kraft treten. Natürlich hörte nunmehr auch das Zerstören und Schliessen der Kirchen in Britannien und Gallien auf. Vor Allem athmete die spanische Christenheit, von der Tyrannei des Statthalters Dacianus, der schleunigst im Dunkel des Privatstandes verschwand, befreit, wieder auf; schon im Jahre 305/6 tagte die wegen ihrer rigoristischen Canones bekannte Synode von Elvira-Granada und verhängte die härtesten Bussen über die „lapsi", die Abtrünnigen der letzten Sturmjahre[1]). Dass aber schon Constantius durch ein förmliches Toleranzedict damals die Hinrichtung von Anhängern Jesu verboten hätte, ist nur eine zwar geistvolle, aber unerweisliche Hypothese Th. Keim's (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 198—203). Uebrigens wurde im Westen die Verfolgung nach dem baldigen Tode des edlen Fürsten (25. Juli 305) zumeist aus politischen Gründen, in Folge der gegenseitigen Eifersucht der Imperatoren und der hierdurch veranlassten Bürgerkriege, nicht mehr aufgenommen; diese thatsächliche Toleranz wurde erst 311 durch das Galerius'sche Duldungsedict eine gesetzliche und dann 313 durch das Freiheitsedict von Mailand = Nicomedia für die gesammte Christenheit zur Gleichberechtigung der Zukunftsreligion mit dem Heidenthum erweitert[2]).

---

[1]) Hunziker (S. 207 f.) hat aus der Combination von Eus. m. Pal. c. 13 in fine, wonach im Jahre 305 in Folge der Abdankung Diocletian's und Maximian's die Christenverfolgung sofort thatsächlich im gesammten Westen erlosch, mit der Thatsache, dass der eminent christenfreundliche Constantius am 1. Mai 305 in den Rang des ersten Augustus einrückte, ganz richtig geschlossen, dass man den neuen Inhaber des Reichsprimates als den Urheber jener factischen Toleranz anzusehen hat. Gibbon (a. a. O. S. 95, Cap. 16) und v. Ranke (a. a. O. S. 498—501) haben sich diesen Zusammenhang der Dinge entgehen lassen, und zwar Ersterer, obgleich er durchaus correct dem Augustus Constantius die Ehre des Seniorates und Vorranges zuspricht (Sporschil'sche Uebersetzung, Bd. II, Leipzig 1844, S. 178, Cap. 14). v. Ranke freilich lässt den Vorrang des Constantius vor Galerius unberücksichtigt (S. 484 f. 499 f.).

[2]) S. Lact. mortes c. 34. 35, Eus. h. e. VIII, 17, Lact. c. 48,

2. Ungleich später als im Occident wurden die Spuren des Diocletian-Sturmes im Orient verwischt; zwei fanatische Herrscher (Galerius und Maximin II. Daja) standen sich da einer vielfach gleich fanatischen christlichen Bevölkerung gegenüber. Kein Wunder also, dass die christenfreundlichen Bestrebungen des nunmehrigen Oberkaisers im Morgenlande minder erfolgreich waren, als im Westen. Es begreift sich, dass Galerius, in Verbindung mit Neuplatonikern vom Schlage eines Hierokles der moralische Urheber des ganzen Feldzuges gegen die Kirche, seit der Abdankung Diocletian's, der Anfangs sich noch bemüht hatte, den Fanatismus des Collegen zu mässigen, seit seiner Beförderung zum Augustus die christenfreundlichen Tendenzen des jetzigen Primatinhabers unberücksichtigt liess und das Verfolgungsgeschäft mit verdoppeltem Eifer betrieb; er liess überzeugungsfeste Christen gar bei langsamem Feuer verbrennen (Lact. mortes c. 21). In dem sehr ausgedehnten Reichsgebiete des Galerius, in den Provinzen Ober- und Untermösien, Neudacien, Dardanien, Macedonien, Griechenland, Kleinscythien, Thracien, Bithynien und im übrigen Kleinasien mit Ausnahme von Cilicien und Isaurien blieben also die diocletianischen Rescripte auch nach 305 noch Jahre lang in voller Kraft. Erst dann (etwa seit 310) lässt sich ein Ermatten des Kampfes constatiren (s. Lact. mortes c. 33. 35 u. Keim, „Röm. Toleranzedicte" in den Theol. Jahrbüchern XI, S. 209 f. Tübingen 1852). Aber erst auf dem Todbette hob der alte Christenfeind die unnütze Verfolgung auf und gewährte der triumphirenden Kirche die Rechte einer religio licita (Lact. c. 34. 35, Eus. h. e. VIII, 17).

Galerius' Neffe dagegen, der Kaiser Maximin II. (reg. 305 bis 313), der seit 1. Mai 305 Cilicien, Syrien, Aegypten und Mesopotamien tyrannisirte, berücksichtigte trotz seines heidnischen Fanatismus in seiner damals noch abhängigen Stellung

---

Eus. h. e. X, 5, Ad. Hilgenfeld, Anzeige von Antoniades, K. Licinius, Ztschr. für wiss. Theol. XXVIII (1885), H. 4, S. 508—512, meine „Christenverfolgungen", S. 247—249 und meinen Art. „Toleranzedicte, a. a. O. S. 896—901.

als Cäsar (s. Lact. mortes, c. 19) die menschenfreundlichen Wünsche des ersten Augustus wenigstens so weit, dass er bei Lebzeiten desselben das schneidige vierte Edict von 304 suspendirte; erst 306, nach dem Tode des Constantius, erneuerte der brutalste und consequenteste aller Christenverfolger, nunmehr von der lästigen Intervention des mächtigen Oberkaisers befreit, dieses famose Gebot allgemeinen Opferzwanges (s. Eus. M. Pal. c. 4 und Hunziker's correcte Interpretation, S. 208 f.) und setzte die blutige Christenhetze mit geringer Unterbrechung gar bis 313, bis zu seinem Unterliegen dem damals christenfreundlichen Kaiser Licinius gegenüber, fort (s. meine „Christenverfolgungen", S. 248 f., meinen Art. „Toleranzedicte", a. a. O., S. 896—900 und Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licinianischen Christenverfolgung", Jena 1875, Ztschr. f. wiss. Theol. XIX [1876], H. 1, S. 159—167) und des neuhellenischen Licinius, a. a. O. S. 508—512).

Die Religionspolitik des vortrefflichen Kaisers Constantius I. verdient jedenfalls die Anerkennung, dass sie die seinem berühmten Sohne vorbehaltene weltgeschichtliche That, die Emancipation des Christenthums von staatlicher Unterdrückung und das Hineinziehen der festgegliederten christlichen Hierarchie in den regenerirten Organismus des Imperiums, wirksam vorbereitet hat.

VII.

Boëthiana.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

In meiner Darstellung des gegenwärtigen Standes der Boëthius-Frage (Jahrb. f. prot. Theol. XII, S. 312—333), welche F. Loofs in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (VIII, S. 494) „eine sehr dankenswerthe Rückschau auf die Verhandlungen über die Echtheit oder Unechtheit der theologischen Schriften des Boëthius im letzten Menschenalter“ genannt hat, bemühte ich mich zu erweisen, dass durch das von Usener herausgegebene „Anecdoton Holderi“ die Frage nach der Echtheit der des Boëthius Namen tragenden theologischen Schriften endgültig zu Gunsten jener zum Abschluss gebracht sei. Meine Ausführungen richteten sich gegen Nitzsch's bekanntes Werk über „Das System des Boëthius“ und gegen seine Besprechung des „Anecdoton Holderi“ in der Jenaer Literaturztg. (1877, Nr. 47, S. 714 u. 715). Die Abhandlung desselben über Boëthius in der 2. Auflage des 2. Bandes der Realencyklopädie vom Jahre 1878 (S. 521 ff.), deren ich in einer Anmerkung (a. a. O. S. 333) erwähnte, nach dem Abschluss meiner Arbeit noch zu berücksichtigen, schien mir aus dem Grunde unnöthig, da Nitzsch seine Ansicht trotz Usener's Beweisführung nicht geändert hat. Ich beschränke mich darauf, nur den einen Satz auszuheben (a. a. O. S. 522): „Aus dem Inhalt der unzweifelhaft echten Schriften (bes. de consol.) erhellt jedoch, dass demselben (Boëthius) höchst wahrscheinlich keine einzige dieser (vier theologischen) Schriften angehört, obgleich es nicht zweifelhaft ist, dass er seinem äusseren Bekenntniss nach Christ war“. Usener's „Anecdoton Holderi“ ist übrigens hier von Nitzsch unter den für unsere Frage in Betracht kommenden Schriften gar nicht erwähnt.

Inzwischen ist das „Anecdoton Holderi“ in einem wichtigen Punkte von G. Schepss im XI. Bande des „Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde“ (Geschichtliches aus Boëthiushandschriften S. 125 ff.) angefochten worden. „Man hält die opuscula sacra des Boëthius,“ sagt derselbe (a. a. O. S. 128), „jetzt allgemein für echt, weil man sich auf das langvermisste Zeugniss eines Zeitgenossen, d. h. eben auf unser „Anecdoton Holderi“ berufen kann; der ganze Streit würde wieder angefacht, wenn erwiesen würde, dass nicht Cassiodor, sondern Alkuin der erste Zeuge für die Echtheit der fraglichen Tractate sei.“ Den Versuch hierzu unternimmt Schepss allen Ernstes, doch, wie mir scheint, nicht besonders glücklich. Gleichwohl erheischt es die Wichtigkeit des Gegenstandes, auch nur dem, wie das gleich zu erwähnende Urtheil Loofs' zeigt, schon nicht erfolglos gebliebenen Versuche der Verdunkelung der Sachlage, wie sie durch das „Anecdoton Holderi“ geschaffen, entgegenzutreten.

Mit handschriftlichem Geräth ist Schepss freilich so reichlich und stark gerüstet, dass mancher Theologe dadurch bestochen werden dürfte. Auch Loofs scheint durch diesen Umstand wesentlich mit zu dem Urtheil bestimmt worden zu sein, dass „über dies ‚Zeugniss Cassiodor's‘ die Akten noch nicht geschlossen werden dürfen“. Aber bei genauerem Zusehen wird sich doch herausstellen, dass die handschriftlichen Nachrichten zwar, welche Schepss uns mittheilt, vielfach recht dankenswerthe sind, seine eigenen daran geknüpften Ausführungen aber, sowie die aus jenen gefolgerten Zusammenhänge die Echtheit und Glaubwürdigkeit des im „Anecdoton Holderi“ vorliegenden zeitgenössischen Zeugnisses für des Boëthius Urheberschaft der theologischen Schriften nicht zu erschüttern vermögen.

Dankenswerth ist der a. a. O. S. 128 ff. unter Nr. II gegebene Nachweis, dass der geschlossene Commentar zu den vier echten theologischen Abhandlungen des Boëthius (Peip. I, II, III, V), aus dessen Verbreitung in Handschriften von Metz, Fleury sur Loire und Einsiedeln Usener (a. a. O. S. 53)

den Schluss gezogen hatte, „dass er in Frankreich entstanden sei, gewiss vor der Zeit des Scotus Erigena“, etwas später anzusetzen sei, weil in der Erklärung zur zweiten Abhandlung in fünf von Schepss eingesehenen Handschriften [Paris. 12957 s. IX (= St. Germ. 778), Paris. 2788 s. XI (Floriacensis), Monac. 11314 s. XI/XII (Tegerns.), Sangall. 134 s. XI, Sangall. 768 s. XII] Bezug auf einen Brief des Papstes Nicolaus I. genommen werde, der am 23. Oktober 867 „ad Hincmarum et caeteros episcopos in regno Caroli constitutos“ geschrieben wurde. Dankenswerth ist es ferner, wenn Schepss im Anschluss an Ebert's bekanntes Werk über die Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande (Bd. II, S. 251) uns belehrt, dass Erigena's Tod in die allernächste Zeit nach 877 zu setzen sei, und dass seine eigentliche Glanzzeit, als er noch unangefochten von den streitbaren Gegnern Hincmar's der Hofschule zu Paris vorstand, schon in die vierziger und fünfziger Jahre des 9. Jahrhunderts falle. Für die eigentliche Entscheidung der Boëthius-Frage sind jedoch diese Ermittelungen und Berichtigungen ziemlich belanglos.

Nicht viel besser steht es nun aber auch mit denjenigen Einwendungen, welche Schepss gegen das wichtigste Beweisstück, das zeitgenössische Zeugniss des Cassiodorius für die Abfassung theologischer Schriften von Seiten des Boëthius, erhebt. Er hat es a. a. O. unternommen, Usener's Ansicht, dass jenes von ihm veröffentlichte Bruchstück einen Auszug aus einer „bis auf jede weitere Spur verschollenen“ Schrift des Cassiodorius, einer in Briefform an seinen Freund, den damaligen magister officiorum Rufius Petronius Nicomachus Cethegus gerichteten Abhandlung bilde, zu berichtigen. Er theilt zunächst (S. 125) mit, dass er den über Q. Aurelius Memmius Symmachus handelnden Abschnitt des „Anecdoton Holderi“ (Z. 7—11[2]) in noch drei anderen Handschriften, einer St. Galler (845 s. X = S), einer Einsiedler (179 s. XI = E) und einer Metzer (377 s. XI = M) innerhalb der kurzen, den Commentaren zur „Consolatio“ des Boëthius voraufgeschickten Nachrichten über das Leben desselben entdeckt habe und ver-

muthet, dass derselbe wahrscheinlich auch in noch anderen Boëthiushandschriften verborgen liege. Dieser Abschnitt ist mit dem von Usener veröffentlichten, von ganz unwesentlichen Abweichungen abgesehen, völlig gleichlautend. Es fragt sich, woher haben die alten Boëthius-Erklärer jenen Wortlaut? Ich lasse, um hier volle Klarheit zu erzielen, den von Usener festgestellten Wortlaut folgen, gegen welchen (Z. 10) der von Schepss (S. 126) gegebene (pro aleot. in senatu) mir einen Rückschritt zu bezeichnen scheint:

Symmachus patricius et consul ordinarius, vir philosophus. qui antiqui Catonis fuit novellus imitator, sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit. dixit sententiam pro | allecticiis 10 in senatu, parentesque suos imitatus historiam quoque Romanam septem libris edidit.

„Dass SE" — meint Schepss — „direct aus der Reichenauer Handschrift abgeschrieben seien, ist angesichts der Varianten nicht anzunehmen; auch M deckt sich nicht völlig mit Usener's Wortlaut." Schon hier ist zu viel behauptet, denn so steht es thatsächlich ja doch nicht. Schwerlich wird man ferner die daran geknüpfte Folgerung zugeben: „Soll also Usener's Ansicht, dass durch das ‚gedankenlos stehen gebliebene quoque' in Zeile 10/11 sich das ‚eilfertige Zusammendrängen' des Epitomators verrathe, aufrecht erhalten bleiben, so muss die Existenz von anderweitigen Abschriften der Epitome angesetzt werden, aus welchen die Boëthiuscommentatoren schöpften." Gewiss muss, wie ich meine, das auch in SE bezeugte quoque, das in M ersichtlich zu que zusammengeschrumpft ist, nebst Usener's genauer Auslegung desselben (S. 28 ff.) aufrecht erhalten werden, da Schepss' Vorschlag (S. 127), „dass man quoque unschwer zu mehreren der vorhergehenden Begriffe in Beziehung setzen kann", wohl kaum allgemeine Zustimmung finden dürfte. Ueberflüssig aber erscheint mir die Folgerung, dass wir zu der Annahme des Vorhandenseins „von anderweitigen Abschriften der Epitome" genöthigt sein sollten. Warum in aller Welt sollen durchaus mehrere Abschriften jenes Briefauszuges vorhanden gewesen

sein? Der Trümmer freilich und auch derer, die sich ähnlich sehen, wie ein Ziegelstein dem andern, giebt es ja genug in der handschriftlichen Ueberlieferung der Schriftwerke des Mittelalters, und der geschäftige Eifer der Mönche hat es wahrhaftig an möglichster Vervielfältigung auch der unbedeutendsten Kleinigkeiten nicht fehlen lassen: warum aber soll nicht auch im Mittelalter ebenso gut wie im klassischen und christlichen Alterthum sich ein kleineres Schriftstück wie das „Anecdoton Holderi", ein Auszug aus einem Briefe oder einer briefartigen Abhandlung des Cassiodorius über seine und seiner Verwandten schriftstellerische Thätigkeit in der Masse des schriftlich Ueberlieferten unbemerkt versteckt haben, jedenfalls soweit, dass es nur gelegentlich einem Forscher vor Augen kam, ohne im Ganzen vervielfältigt zu werden? Schepss ist offenbar für die Annahme dieser durch zahlreiche Beispiele so nahe gelegten Möglichkeit nicht besonders zugänglich; er bietet uns eine andere Erklärung. „Neigt man sich" — so meint er — „der Ansicht zu, dass sowohl der Reichenauer Epitomator als die Boëthiuscommentatoren die genuine Fassung Cassiodors wiedergeben, so kann das Wegfallen des von Boëthius handelnden Abschnittes von Seiten der letzteren leichter entschuldigt werden, da der betreffende Passus im Original wohl durch einige Seiten vom Symmachusabschnitt entfernt war; hiermit wäre aber um so eher dargethan, dass die Schrift Cassiodor's nicht ‚bis auf jede weitere Spur' verschollen ist." Ich behaupte im Gegentheil: Weder der Reichenauer Schreiber, noch die Boëthius-Erklärer geben den ursprünglichen Wortlaut des Cassiodorius wieder. Auf des ersteren Eilfertigkeit hatte Usener, wie vorhin schon erwähnt, bei dem quoque (Z. 10) hingewiesen. Für einen so windigen Gesellen aber, wie Schepss den guten Reichenauer Mönch hinstellen möchte, wird Niemand sich entschliessen können ihn zu halten. Eine böse Verdächtigung der Art liegt denn doch offenbar in der Frage, welche Schepss (S. 128) aufwirft: „Sollte der Reichenauer Schreiber trotz seines in der Ueberschrift geäusserten Vorsatzes, uns „excerpta ex Cassiod." zu geben, gleich beim ersten Namen, den er nannte, d. h. bei Symmachus, von seiner

Quelle abgeschweift sein und den weitverbreiteten Commentar des beliebten Boëthius geplündert haben?“ Ich sage ganz entschieden nein. Der Mann, von dessen ursprünglichen und zuverlässigen Nachrichten Usener mit Recht rühmt (a. a. O. S. 5), dass sie „gleich durch den Titel ebenso streng auf die Probe gestellt, wie zuverlässig über jeden Zweifel erhoben“ werden, konnte in dem Grade sich nicht vergessen, wie ihm Schepss zumuthet, der, wie mir scheint, besonders in diesem Punkte die handschriftliche Ueberlieferung nicht richtig deutet. Wenn Schepss (S. 128 Anm.) das Selbstlob zu Anfang des Abschnitts „Cassiodorus Senator vir eruditissimus et multis dignitatibus pollens“ für bedenklich hält, nun gut, so kann ja der Fertiger des Auszuges diese Worte ebenso gut „aus eigenem Wissen hinzugefügt“ haben, wie Schepss dies betreffs des Namens Grimoald von dem Schreiber des Cod. Casinensis 348 s. XI zugiebt, der dem Schluss des sogenannten Prädestinatus auf Grund des vielgelesenen Boëthiuscommentars eine 91. Sekte anfügte und dem betreffenden Abschnitt den sonst nicht daselbst verzeichneten Namen Grimoald vorsetzte. Die Boëthius-Erklärer aber haben, so scheint mir, mit dem echten Text des Briefes des Cassiodorius an Cethegus überhaupt nichts zu schaffen gehabt. Ich will mit Schepss nicht darüber rechten, wie weit der Boëthius-Abschnitt in dem Schriftchen (libellus, Z. 1) von dem über Symmachus ursprünglich entfernt war, um das Wegfallen des ersteren von Seiten der Erklärer leichter zu entschuldigen. Ich behaupte, die alten Erklärer — oder vielmehr der alte Erklärer, denn ob wir das Recht haben, für die Boëthius-Erklärung in diesen Theilen streng genommen an eine Mehrzahl von Erklärern zu denken, dürfte im Hinblick auf die Handschriften SEM fraglich sein — haben nur den uns heute im „Anecdoton Holderi“ vorliegenden Auszug selbst vor Augen gehabt. Und wenn Schepss es „im höchsten Grade auffallend“ findet, „weshalb die letzteren nicht auch den für sie so bequemen und ziemlich gehaltreichen Abschnitt über Boëthius mit abgeschrieben haben sollten“, so antworte ich auf dieses Bedenken einfach

mit dem Hinweis auf die Absicht und den Zweck ihrer eigenen Erläuterungen, die sie zu geben sich vorgesetzt. Durch diese nämlich, dünkt mich, waren sie nahezu daran verhindert, mehr auszuschreiben, als sie wirklich gethan.

In S und E heisst es: „Primitus quaerendum est tempus, locus, persona", wohl gemerkt betreffs der „Consolatio" des Boëthius. Was die Zeit angeht, so berichtet der Erklärer richtig, Boëthius habe zur Zeit, als Theoderich den Symmachus, dessen Tochter Boëthius zur Frau hatte, tödtete, dieses Buch (die „Consolatio") geschrieben, dann sei er selbst vom Könige getödtet. Darauf folgt Locus: „Boëtius ergo exutus dignitatibus proscriptione damnatus .... punito item Symmacho patricio, in quo erat totius pietatis specimen, cui perfidus Theodericus notam similem inusserat, quod reus maiestatis una cum Boëtio sensisset. Generum autem ..... quemadmodum socerum breviavit." Und hieran schliesst sich der vorher aus dem „Anecdoton Holderi" (Z. 7—11[2]) mitgetheilte Abschnitt über Symmachus, daran sodann eine Auseinandersetzung betreffs der persona des Verfassers.

Schon der Umstand, dass dieselbe Thatsache, nämlich die Tödtung des Schwiegervaters und Schwiegersohnes in den beiden ersten Abschnitten des Erklärers über tempus und locus in etwas anderer Fassung wiederkehrt, zeigt, wie unbeholfen derselbe sich mit dem geschichtlichen Stoffe abfand. Nur das, was ihm mit der Person des Symmachus als Schicksalsgenossen des Boëthius zusammenzuhängen schien und worüber ihm eine Nachricht vorlag, glaubte er einschalten zu müssen. Oder sollte dies erst ein späterer, mit dem Briefauszuge des Reichenauer Mönchs bekannter Leser gethan haben? Dafür scheint auf den ersten Blick der Umstand zu sprechen, dass in Cod. M nach dem Abschnitt über Symmachus eine in SE fehlende Ausführung geschichtlichen Inhalts folgt (s. Schepss, a. a. O. S. 126/127). Weit mehr aber noch wird vielleicht die Annahme durch die Beobachtung empfohlen, dass Cod. Paris. 13953 s. X (= St. German. 1334), sowie Cod. Einsidl. 302 dieselbe Einleitung zum Boëthius-Commentar, aber ohne den

Symmachus-Abschnitt bieten. Könnte da diese Auslassung nicht den ursprünglichen Zustand des Commentars uns darstellen, der Symmachus-Abschnitt dagegen eine spätere Einschaltung sein? Doch wie dem auch immer sein mag, nehmen wir die von Schepss mitgetheilte Fassung des Commentars mit dem Symmachus-Abschnitt als die ursprüngliche, so würde das Fehlen des Boëthius-Abschnitts durchaus nichts weiter beweisen, als dass der Erklärer sich seines Zieles und des Umfanges der für seinen Zweck in Betracht kommenden geschichtlichen Nachrichten sehr klar bewusst war. Er konnte den Boëthius-Abschnitt („Anecd. Hold." Z. 12—19) gar nicht gebrauchen, weil von der „Consolatio philosophiae", auf die allein sich seine Erklärungen doch beziehen sollten, mit keiner Silbe darin die Rede ist. Die Untersuchung gegen Boëthius und dessen Gefangenschaft, während welcher er nachweislich diese Schrift geschrieben, begann ja erst im Winter 523 und endete im Jahre 524 mit seinem Tode, der Brief des Cassiodorius dagegen an Cethegus, dessen Auszug eben das „Anecdoton Holderi" bildet, ist Usener's Nachweise zufolge in der Zeit zwischen Januar und August des Jahres 522 geschrieben.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass der von Schepss gegen das „Anecdoton Holderi" geführte Streich ein Schlag in's Wasser gewesen ist. Es bleibt, meine ich, bei dem, was Usener über allen Zweifel sichergestellt hat: Im „Anecdoton Holderi" liegt uns thatsächlich die so lange vermisste Aeusserung eines Zeitgenossen des Boëthius vor, der darin für dessen theologische Schriften ein unmissverständliches und unanfechtbares Zeugniss abgelegt hat. —

Im Anschluss an diese meine Bemerkungen möge es gestattet sein, eine Nachricht über die griechische Uebersetzung, wie mir scheint, der „Consolatio" des Boëthius hinzuzufügen.

Bekannt war bisher, dass Maximus Planudes — dem Ende des dreizehnten und dem ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts angehörig — dieses Werk in's Griechische übertragen hat. Die Uebersetzung der darin enthaltenen Gedichte

gab C. F. Weber nach einer Wiener Handschrift 1832 in Darmstadt heraus. Leider ist gerade diese Uebersetzerthätigkeit des Maximus Planudes, wie sein schriftstellerisches Wirken überhaupt, meiner Ansicht nach, von Nicolai (Griech. Literaturgesch. III, S. 254 ff.) nicht mit der erforderlichen Gerechtigkeit und Unbefangenheit beurtheilt worden. Was das allgemeine schriftstellerische Gepräge des Mannes anlangt, so bezeichnet Nicolai ihn zwar als einen „der gebildetsten Männer jener Zeit und wegen seiner für das paläologische Byzanz seltenen Kenntniss des Lateinischen immerhin beachtenswerth", urtheilt aber von ihm, dass er „auf keinem Gebiet seine geistige Leere, seinen mönchischen, mit gewöhnlicher Moral verwässerten Geschmack zu verdecken" wisse. Das ist unbedingt übertrieben. Anders lautet der Ausspruch des gelehrten Platonikers Bessarion (1395—1472) über denselben. *Οὐ γὰρ ἂν ἐγώ σου καταγνοίην τοὐναντίον* — sagt er, wie ich Demetrakopulos' *Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν* (Leipzig 1872), S. 70 entnehme — *οὕτω πᾶσαν ἐξησκημένου παιδείαν, οὕτω δὲ διαβεβηκότος ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ θεωρίᾳ, καὶ διὰ πάντων μὲν μαθημάτων ὁδεύσαντος, εὐδοκιμήσαντος δ' ἐν ἅπασι· πρὸς δὲ τῇ Ἑλλάδι καὶ τὴν Λατίνων γλῶτταν εἰς ἄκρον ἐξησκημένου.* Des Maximus Planudes „Vergleichung des Winters und des Frühlings" (*Σύγκρισις χειμῶνος καὶ ἔαρος*), um ein besonderes Beispiel anzuführen, bezeichnet Nicolai, der das Werk in Boissonade's Anecd. graec. II, 15 nur oberflächlich eingesehen zu haben scheint, als „eine im Stil öfter ungelenke und schwierige sophistische Declamation", während der jüngste Herausgeber der Schrift, Maximilian Treu (Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium zu Ohlau 1878, Progr. Nr. 163), der, unterstützt von Richard Volkmann, den überlieferten Wortlaut nach den besten Handschriften in erheblich verbesserter und gereinigter Fassung uns bietet, mit vollem Rechte kein Bedenken getragen hat, dieses Werkchen des byzantinischen Mönchs „haud sane illepidum et ineruditum" zu nennen.

Wenn endlich Nicolai auch von des Maximus Planudes zahlreichen, noch nicht herausgegebenen Bearbeitungen lateinischer Werke, zu denen auch die der „Consolatio" des Boëthius als eines Ganzen gehört, das Urtheil ausspricht, sie „zeugen von stilistischer Unreife und bekunden, dass ihm die Form der Schwestersprache viel Schwierigkeiten bereitet hatte", so werden wir auch hier den Beurtheiler von einer gewissen Ungerechtigkeit und Voreingenommenheit, die er übrigens den meisten späteren Griechen, oft sehr wackeren Schriftstellern, entgegenbringt, nicht freisprechen können.

Jetzt ist uns der Einblick in eine briefliche Aeusserung des Maximus Planudes über seine Uebersetzung des Boëthius verstattet, die immerhin beachtenswerth und der Mittheilung nicht unwürdig erscheint. Freilich ist der mit den gemeinten Angaben versehene Brief (V) nebst 18 anderen schon im Jahre 1879 von Aeneas Piccolomini in seinen ursprünglich in den „Annali delle Università Toscane tom. XVI", sodann auch zu Pisa in einer Sonderausgabe erschienenen „Estratti inediti dai codici greci della biblioteca Mediceo-Laurenziana" herausgegeben worden; ob diese Veröffentlichung aber in weiteren Kreisen deutscher Philologen und Theologen so bekannt geworden ist, wie der vielfach recht werthvolle und lehrreiche Inhalt es verdient, dürfte mit einigem Fug bezweifelt werden. Seit 1886 liegt nun ausserdem der erste Theil einer ersten Gesammtausgabe der Briefe des Maximus Planudes von Maximilian Treu in der Beilage zum Jahresbericht über das Breslauer Königl. Friedrichs-Gymnasium (Progr. Nr. 160) vor. Der nach Treu (a. a. O. S. V), wie die meisten der 121 Stücke der Sammlung im Jahre 1296 geschriebene fünfte Brief (S. 10—13) ist an einen Waisenvater (*ὀρφανοτρόφος*), Namens Leon Bardales, gerichtet. Auch dieser scheint ein schriftstellerisch thätiger Mann gewesen zu sein und aus diesem Grunde vielleicht mit Maximus Planudes in engerem Verkehr gestanden zu haben. Er ist höchst wahrscheinlich der Verfasser der ausdrücklich mit seinem Namen *Λέοντος τοῦ Βαρδάλη* von Boissonade (Anecd.

gr. I (Paris 1829), 2. Hälfte, Nr. 3—7) veröffentlichten Schriften: *Στίχοι ἰαμβικοὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν*, *Ἐπιτύμβιοι*, *Εἰς οἰνοχοεῖον ἀργυροῦν*, *Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μέγαν λογοθέτην τὸν Μετοχίτην* (den bekannten grossen byzantinischen Gelehrten, gest. 1332, den Lehrer des Nikephoros Gregoras), *Περὶ ἐπιρρημάτων*. — Am Schlusse des Briefes erwähnt der Schreiber seine Boëthius-Uebersetzung. Gemeint kann, wie mir aus der ganzen Art der Anführung der übersetzten Schrift und deren Verleihung gerade an einen Arzt geschlossen werden zu müssen scheint, nur die der „Consolatio" sein, nicht etwa die der vier Bücher „Differentiae topicorum". Maximus Planudes klagt über die Saumseligkeit und Rücksichtslosigkeit des Arztes, welchem er das Werk vor etwa vier Jahren geliehen — die Uebersetzung also etwa 1292 gefertigt — und spricht seine Wünsche betreffs der Rückbeförderung aus. Die Stelle lautet (a. a. O. S. 12):

Ἐγὼ δὲ καὶ περὶ βιβλίου τινὸς ἀξιῶσαι βούλομαι· Βοήτιος ὄνομα τῷ βιβλίῳ. τοῦτο ἐγὼ μετήνεγκα μὲν ἐκ τῆς Λατίνων γλώττης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἔχρησα δὲ πρὸ ἐτῶν ἤδη που τεττάρων τῷ κατὰ τὴν Ἔφεσον ἰατρῷ ἐπιδημήσας ἐκεῖσε· ὁ δὲ λαβὼν οὐκέτι βούλεται ἀποδοῦναι, καὶ οὐκ οἶδα, τί καί φησι. σὸν οὖν ἂν εἴη δεῖξαι, ὡς οὐκ ἀγνώμων ὁ ἰατρὸς οὐδ' οὐδενὸς ἄξιος ὁ ‚πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων' μαρτυρούμενος εἶναι, οὐδ' ὅτι προαιρούμενος ἀδικεῖν ἐπὶ τοσόνδε τοῦ χρόνου τὸ βιβλίον παρακατέσχεν, ἀλλ' ὅτι τοῦ διακομίσοντος ἦν ἀπορία. πλὴν εἰ μέλλοι πρὸς ἡμᾶς τὸ βιβλίον ἐπανιέναι, μὴ θαλαττίῳ χρησάσθω ὀχήματι, μή που λάθωμεν πειῥαταῖς περιπεσόντες ἀντ' ἰατρῶν καὶ ἀνίατα τὸ κατ' ἐκεῖνο νοσήσωμεν· κοῦφον γὰρ οὐχ ἱππότῃ μόνον — παρέσται γὰρ βλέπειν —, ἀλλὰ καὶ πεζῷ τὸ φορτίον ἐκείνου καὶ ἴσως ἐγκόλπιον.

Anzeigen.

Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Erster Theil. Bis zum Tode des Bonifatius. Leipzig, 1887. gr. 8. VIII u. 557 S.[1]).

Dieser erste Band der Hauck'schen K.G. Deutschlands überbietet noch die Vorzüge, die seine Monographie „Tertullian's Leben und Schriften“, 1877, auszeichnen (s. meine Anzeige dieser Schrift, Göttinger philol. Anzeiger IX, S. 475—484), jenes Werk, das zuerst den Namen unseres Verfassers in die weitesten gebildeten Kreise getragen hat: Gründliche Beherrschung des Quellenmaterials, eine echt wissenschaftliche Kritik, verbunden mit fast beispielloser Unparteilichkeit, und getragen von einem liebevollen Sichversenken in das innere Leben und die äussere Gestaltung der Urkirche, endlich lichtvolle Gruppirung des Stoffes und eine genussreiche, wahrhaft vornehme, populäre Darstellung. Auch nach einem so wackeren Vorläufer wie Rettberg, den Hauck mit bestem Erfolg vielfach wider die hyperconservativen Angriffe Friedrich's, des späteren Altkatholiken, der aber in seiner „K.G. Deutschlands“ (bis Bonifatius), Bamberg 1867 ff., den Curialisten hervorkehrt, in Schutz nimmt, behält das vorliegende Buch seinen selbständigen bleibenden Werth. Selbstverständlich verfügt Verfasser auch über eine ausgedehnte Kenntniss der weitschichtigen neueren Literatur; leider hat er sich nicht eben zum Vortheil der wissenschaftlichen Ausbeute seiner Monographie einiges nicht Unwichtige entgehen lassen.

Meine jetzt folgenden detaillirteren Ausführungen bezwecken, manche Ergebnisse der Hauck'schen Forschung, die geeignet sind, das Interesse der weitesten gebildeten Kreise zu fesseln, „niedriger zu hängen“ und vor Allem im Anschluss an meine zahlreichen einschlägigen, vom Verfasser durchweg, wie es scheint, nicht ohne Consequenz, unbeachtet gelassenen Abhandlungen in rein sachlichem Interesse Ergänzungen und Berichtigungen zu bieten, die bei einer zweiten Auflage Berücksichtigung finden mögen.

[1]) Vgl. hierzu die anonymen Recensionen im Zarncke'schen Liter. Centralblatt 1887, 4. Juni, Nr. 23, Sp. 772 f. und in der Berliner Literaturzeitung 1887.

I. Correct urtheilt Hauck (S. 5 f.) im Geiste der trefflichen Rettberg'schen Kritik über die angebliche apostolische Gründung der rheinischen bez. abendländischen Bisthümer oder genauer über die Grundlegung der Trierischen Kirche durch die Petrusschüler Eucharius, Valerius und Maternus, der Bisthümer Köln und Tongern durch Maternus, des Metzer Episcopats durch den Petrusboten Clemens, endlich der Mainzer Kirche durch den Paulusschüler Crescens. Ich vermisse da eine kurze Notiz über die 23 Pseudo-Nachfolger des Eucharius in Trier bis auf Agricius, den ersten geschichtlich erweislichen Oberhirten der Moselstadt: Die Namen jener 23 dienen der getrübten Tradition, vertreten durch die gefälschten Trierischen Bischofskataloge (s. vor Allem die Gesta Trevirorum, ed. G. Waitz, Monumenta Germaniae Scriptores VIII c. 16, S. 148 f.), nur zu dem Zweck, die Lücke zwischen der angeblich apostolischen Grundlegung der Trierischen Kirche und dem constantinischen Zeitalter auszufüllen, und stehen sicher zur „gallischen Roma" in gar keiner Beziehung[1]. „Sie haben der Trierischen Kirche nicht angehört, in deren Diptychen ihre Namen übergegangen sind, haben aber vielleicht benachbarten und der Trierischen eng verbundenen Diöcesen vorgestanden" (s. F. X. Kraus, Real-Encyklop. der christl. Alterthüm., Art. „Diptychen", Bd. I, Liefg. 4, 1881, S. 367 B).

II. Mit Fug hält Verf. (S. 9, Anm. 1) mit Rettberg und Hunziker gegen Friedrich an dem apokryphen Charakter des Martyriums der thebäischen Legion fest und bringt für seine These noch ein neues, höchst beachtenswerthes Argument vor. Consequent verwirft Hauck auch die Schösslinge dieses Pseudo-Martyriums, die sog. Rictius Varus-Martyrer zu Trier, Bonn, Köln, Xanten, überhaupt im gesammten belgischen Gallien (S. 24 f. u. Note 1 das.), und äussert sich über diese Controverse nicht unrichtig — seine These „im ganzen dritten Jahrhundert hat es keine Trierischen Martyrer gegeben", ist z. B. unwiderleglich —, aber zu flüchtig, so dass er nicht einmal den berüchtigten mythischen Christenverfolger Rictius Varus namhaft macht. Bezüglich aller Details in dieser hochwichtigen Frage verweise ich auf meine demnächst in der „Westdeutschen Zeitschrift" (spätestens Jahrg. VII [1888] H. 1) erscheinende Ab-

---

[1] Vgl. Hontheim, Hist. Trevir. diplom. I, praef. S. XXIV f., Prodromus I, S. 78 f. 84, Rettberg, K.G. Deutschlands I, S. 180 f. und meinen Aufsatz „Christenverfolgung Maximin's I.", Ztschr. für wiss. Theol. XIX, H. 4 [S. 526—574], S. 565—567.

handlung „Rictius Varus", die zum ersten Mal das ganze Sujet in erschöpfender systematischer Kritik behandelt.

III. Recht verdienstlich handelt Verfasser (S. 49—61. 220 ff.) über die wechselnde Stellung der Ascese (d. h. des Mönchthums) zum Episcopat im 4. und 6. Jahrhundert: Im Zeitalter Martins von Tours erscheint die Ascese, wie von den Weltleuten, so auch von den Bischöfen geringschätzig behandelt. „Es scheint zweifellos, dass sie (die Bischöfe) sich in Gallien zum grössten Theil zu den Gegnern des Mönchthums hielten. Martin von Tours hatte das zu erfahren. Schon seine Wahl geschah unter Widerspruch der Bischöfe, und der Zwiespalt blieb. Seine Wunder begegneten bei niemand so viel Unglauben als bei seinen Standesgenossen; sein eigener Klerus arbeitete ihm entgegen, schliesslich kam es so weit, dass er Jahre lang keine Synode mehr besuchte, überhaupt von allen Zusammenkünften der Bischöfe sich fern hielt" (S. 57). Im sechsten Jahrhundert dagegen schwindet der Gegensatz zwischen Mönchthum und Episcopat. „Vor Allem ist von einem Zwiespalt zwischen ihm und dem Episcopate nun kaum eine Spur mehr zu bemerken. . . . . . Jetzt wurden die Leiter der Kirche gerne den Klöstern entnommen, so . . . . Nicetius von Trier, Germanus von Paris, Gallus von Clermont" u. s. w.[1]).

IV. Verfasser gibt (S. 62 ff.) im Anschluss an die Schilderungen des Asceten Salvianus, des „Jeremias" seiner Zeit, eine treffliche Darlegung der traurigen socialen Zustände Galliens im 5. Jahrhundert.

V. Hauck's Charakteristik des geistvollen Epistolographen Sidonius Apollinaris von Clermont (S. 74) ist insofern schief, als er meint: „für alles hatte er Interesse und Nichts berührte ihn tief, für alles hatte er ein Wort und für Nichts Leidenschaft oder Hass; eine oberflächliche und selbstgefällige, gutmüthige und freundliche Natur, ein Mann, der das Leben von der leichten Seite nahm, an Grundsätzen nicht allzu fest hielt und, während eine Welt unterging, sich an Phrasengeklingel ergötzte". Verfasser übersieht, dass der Bischof von Clermont einen energischen Patriotismus für seine Heimatprovinz, die heutige Auvergne, bekundete und einen gar kräftigen Barbarenhass cultivirte (s. meinen Art. „Christenverfolgungen", Kraus'sche R.-E., Bd. I, Liefg. 3 [S. 215 bis

---

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen über die Ascese meine Abhandlung „Züge altchristl. u. mittelalt. Ascese", Zeitschr. für wiss. Theol. XXIX [1886], H. 3, S. 319—360 u. zumal 343—347.

288], S. 283 A. 284 A): Er gab sich die grösste Mühe, die Abtretung des Landes der Arverner an den grossen Westgothenkönig Eurich (reg. 466—485) Seitens des Kaisers Julius Nepos zu vereiteln (s. Sidon. Apoll. Epist. VIII, 3). Sein glühender Hass gegen die Gothen gipfelt in folgender Aeusserung einem Freunde gegenüber (Ep. VII, 7): „Du hassest die Barbaren, wenn sie böse sind, ich hasse sie auch, wenn sie gut sind.“ Kein Wunder also, dass Sidonius, der eifrige politische Widersacher des Gothenkönigs, eine Zeit lang in dem festen Schlosse Liviane (zwischen Narbonne und Carcasonne, in Languedoc) internirt wurde; freilich erhielt er unter Vermittelung des katholischen Ministers Leo bald wieder seine Freiheit (Ep. VIII, 3). Uebrigens erwähnt Hauck selbst (S. 80) die patriotische Thätigkeit des Bischofs von Clermont.

VI. Den S. 98, Anm. 6 reproduzirten römischen Quellenbelegen über die Perfidie und Meineidigkeit der Franken ist hinzuzufügen: „Historia Augusta, Vopiscus, Firmus . . . . et Bonosus c. 13, ed. Herm. Peter, vol. II, S. 212: . . . . ipsis prodentibus Francis, quibus familiare est ridendo fidem frangere.“

VII. Die Ausführungen über den Trierischen Metropolitan-Rang (S. 38 nebst Anm. 5, S. 38 f., 122 f. nebst Anm. 2, S. 123, Anm. 1) gehören zu den schwächsten Partieen des Buches; sie sind lückenhaft und vielfach unrichtig:

1. Hauck gibt zwar, und mit Recht, zu, dass sich die Metropolitanstellung Triers wenigstens vor dem 6. Jahrh. nicht nachweisen lässt, und interpretirt demgemäss die Stelle aus dem Briefe des Auspicius von Toul an den Trierischen Comes Arbogast den Jüngern correct, ignorirt aber alles übrige Quellenmaterial und schweigt sich über den von Brower u. A., freilich mit Unrecht, behaupteten Patriarchat der Trierischen Urkirche über Gallien und Germanien völlig aus. Verfasser musste zum Mindesten die berühmte Stelle im (zweiten) Schreiben des Papstes Gelasius I. (reg. 492—496) an die dardanischen Bischöfe (bei Mansi VIII, S. 58 f.) heranziehen, woraus erhellt, dass die Trierische Kirche bis zu Ende des 5. Jahrhunderts weder eines Patriarchates noch selbst eines Metropolitan-Ranges sich erfreut hat.

2. Der vom Verfasser versuchte Beweis, dass schon Nicetius und Magnericus, die grossen Oberhirten des 6. Jahrhunderts, Metropoliten waren, ist missglückt. In dem Titel archiepiscopus resp. archisacerdos, den Nicetius zuweilen, z. B. von Venantius Fortunatus und dem Abt Florianus erhält — ich gebe zu, dass „archiepiscopus“ im Schreiben des Florianus kein blosses Regestum ist, aber das ändert an der Hauptsache gar nichts —, hat man

mit Rettberg höchstens eine Artigkeit, einen Ehrentitel, kein Kriterium eines bereits definitiv und juridisch geordneten Metropolitan-Ranges zu erblicken. Nach wie vor halte ich daran fest, dass die Trierische Metropolitan-Stellung sich gar erst im neunten Jahrhundert als definitiv und juridisch geordnete constituirt hat, was freilich ein Paar, von Hauck allzu sehr betonte, Präcedenzfälle aus früherer Zeit, in denen der Trierische Oberhirte thatsächlich die Rechte eines Metropoliten ausübt — auf der Pariser Synode von 614 unterzeichnet ein Trierischer Bischof (Sabaudus) zum ersten Mal unzweifelhaft unter den Metropoliten; das zweite Beispiel ist das sog. privilegium Numeriani von c. 664, das unser Verfasser mit mir für echt hält —, keineswegs ausschliesst. Im Uebrigen verweise ich Hauck auf meine beiden Abhandlungen, die zum ersten Mal die ganze weitverzweigte Materie in erschöpfender Kritik behandeln, auf die Studie „Ueber die Entstehung des Archiepiscopats der Trierischen Kirche“ (Forschungen zur deutschen Geschichte XVI, S. 194 bis 206 — sie wird von Hauck nur einer ganz flüchtigen, fast widerwilligen Erwähnung gewürdigt —) und den vom Verfasser gar völlig ignorirten Aufsatz „Ueber die Entstehung des Metropolitan-Ranges der Trierischen Kirche“ (ebenda XVII, S. 165 bis 200).

VIII. S. 208 und Anm. 1 das. erwähnt Hauck das Mosel-Castell des Bischofs Nicetius von Trier (reg. von c. 528—566); ergänzend bemerke ich: Dieses längst nicht mehr vorhandene Castell lag an der mittleren Mosel in der Gegend von Neumagen.

IX, S. 209 und Anm. 2 das. gedenkt Verfasser der Glasfenster der gallischen Kirchen im Zeitalter Gregor's von Tours (zweite Hälfte des 6. Jahrh.) und meint: „Die gewöhnliche Angabe über die Seltenheit der Glasfenster ist unrichtig.“ Allein trotz der angezogenen Stellen, Greg. Tur. de virtut. Juliani 13, h. e. VI, 10 und selbst de gloria mart. c. 58 (Hauptbeleg!), muss es sein Bewenden haben mit der F. X. Kraus'schen These (Art. Glasfenster, R.-E., Bd. I, Liefg. 7, S. 607; s. auch Art. Transennae von Kraus, ebenda, Bd. II, L. 16—18, S. 910 f.): „Sie (die Verglasung) der Kirchenfenster war jedenfalls die seltene Ausnahme gegenüber der Regel, welche einem andern Verschluss durch diaphane Steinplatten, Holzgitter oder Vorhänge den Vorzug gab, wie solche noch c. 1000 in Tegernsee erwähnt werden, ehe man gemalte Scheiben hatte.“

X. Von der berüchtigten fränkischen Königin Brunhilde (reg. 566—613), dieser Tochter des Westgothenkönigs Athana-

gild (reg. 554—567) und der Goiswintha, der späteren Gemahlin Leovigild's (reg. 569—586), entwirft Verfasser (S. 154) folgende ansprechende Charakteristik, die mit dem Ergebniss meiner eigenen Forschungen [1]) vollständig übereinstimmt: „Brunhilde bereitete mehr der Hass der fränkischen Grossen als die Gerechtigkeit des Königs (Chlothachar II., Sohn ihrer Gegnerin Fredegunde!) einen furchtbaren Tod. Es war ein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem sie, noch kindlich befangen, im vollen Glanze der Schönheit und Jugend, den fränkischen Boden betreten hatte: wie hatte damals das Volk der königlichen Braut Sigiberts entgegengejubelt, und was hatte sie dann erleben müssen, zuerst die Entehrung und Ermordung der geliebten Schwester, die ihr aus der spanischen Heimath in das Frankenreich gefolgt war, dann die Ermordung des Gemahls, Kränkung ihrer Rechte, Nachstellung und rohe Gewaltthat. Da war sie unter den Schlechten schlecht geworden; sie nahm den grossen Kampf um die Macht auf, in den sie hineingerissen war; mit nie versiegendem Muth und nie erlahmender Geisteskraft kämpfte sie, aber mit den Mitteln, die sie von ihren Feinden lernte; und doch verglichen mit ihrer Todfeindin Fredegunde hat sie das königliche Blut, das in ihren Adern floss, nie verleugnet: nie ist sie so tief gesunken wie die Buhlerin und Mörderin, deren Sohn sie zum Tode verurtheilte."

XI. Für die stets vorausgesetzte, aber noch niemals stricte bewiesene Thatsache, dass der Papst seit Chlodwig's Bekehrung bis zum Beginn des 8. Jahrh. keine Jurisdiction im fränkischen Reiche auszuüben vermocht hat, bringt Hauck (S. 381—392) eine ganze Reihe bestimmter Argumente bei. „Sie (die fränkische Kirche) entwickelte sich selbständig, gewissermassen national." Nicht einmal der herrschgewaltige Gregor I. der Grosse (reg. 590—604) vermag das Frankenreich seiner Jurisdiction unterzuordnen trotz der energischsten Bemühungen (S. 389 f.).

XII. Die Ausführungen über Bonifatius (S. 410—546) halte ich mit dem Recensenten des Liter. Centralblattes (s. oben S. 105, Note 1) für die Glanzpartie der Monographie. Im sachlichen Interesse vermisse ich indess eine Berücksichtigung von Ad. Hilgenfeld's durchaus förderlicher Anzeige des Werner'schen Bonifatius (Zeitschr. für wiss. Theol. XIX, H. 4, S. 593—599); Hilgenfeld urtheilt übrigens (S. 595) genau

---

[1]) Vgl. meine Aufsätze „Leovigild", Jahrbücher für protest. Theol. XII (1886), H. 1, S. 132—174 und zumal 154 ff. 157 nebst Anm. 1 das. und „Ritter St. Georg", Zeitschr. für wiss. Theol. XXX (1887), H. 1, S. 54—70 und zumal S. 68 f.

wie Verfasser (vgl. z. B. S. 546) über die culturelle Nothwendigkeit der Romanisirung Mitteleuropas durch den Organisator der deutschen Kirche. Weiter vermisse ich eine kurze Notiz darüber, dass Bonifatius einmal, Ende 722 oder Anfang 723, unmittelbar nach seiner Bestallung zum päpstlichen Legaten eine Zeitlang im Nonnenstift Pfalzel bei Trier bei der frommen Aebtissin Adela geweilt hat (s. das Schreiben Ludger's, des ersten Bischofs von Münster in Westfalen, in den Actis Sanct. Boll. s. 5. Juni, S. 484, Nr. 2 ff. und meinen von Hauck ignorirten Aufsatz „Der h. Bonifatius und die Kirchen von Trier und Rheims, Pick'sche Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung II [1876], H. 4/6, S. 207—224 und zumal 221—223). Endlich bezeichnet Verfasser (S. 539 f., Anm. 6, vgl. auch S. 523 und Anm. 2 das.) den Bericht des sog. Anonymus Moguntinus „über den Streit zwischen Papst Stephan III. und Bonifatius über die Ordination Chrodegangs, d. h. seine Erhebung zum Erzbischof", als unhistorisch. Ich halte, mich stützend auf meinen Aufsatz „Ein Conflict des h. Bonifatius mit Papst Stephan III." (Pick'sche Monatsschr. 1876 II, S. 358 bis 377) und meine Anzeige des Werner'schen Bonifatius (ebenda III, 1877, H. 1/3, S. 112—120) — beide vom Verfasser völlig unberücksichtigte Studien behandeln die so schwierige Controverse zum ersten Mal in erschöpfender systematischer Kritik! —, unentwegt an dem im Wesentlichen authentischen Charakter jener Relation fest. —

Möge Herr Prof. Hauck bald den zweiten Band seiner so vortrefflich inaugurirten „K.G. Deutschlands" folgen lassen.

Düsseldorf. Dr. phil. Franz Görres.

Johannes Wilhelm Pont, Psalm LXVIII. eene exegetisch-kritische Studie. Academisch Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor en de Godgeleerdheid, van de Universiteit van Amsterdam. Leiden 1887. 8. XII en 159 bl.

Den räthselhaften Ps. LXVIII hat E. Reuss (1851) bis tief in die makedonische Zeit herabgesetzt, als Palästina bereits ein Zankapfel zwischen Ptolemäern und Seleukiden war (220 bis 170). Ich konnte in meiner Bearbeitung dieses Psalmes (in dieser Zeitschrift 1887. I, S. 91—109) nur bis in den Anfang der makedonischen Zeit herabgehen, als die Entscheidungsschlacht bei Issos im Nov. 333 den mit der Perser-Herrschaft unzufrie-

den gewordenen Juden die freudige Aussicht der Erlösung brachte. Ein junger Holländer nimmt nun von mir wohl einige Berichtigungen des Textes an, wie V. 27. 28 מִמִּקְרָא für מִמְּקוֹר, קָדַם für רֹדֵם, V. 32 חֲשֻׁשִׁים für חַשְׁמַנִּים, schliesst sich aber in allem Wesentlichen an Reuss an, von welchem mich hauptsächlich trennt die Wahrnehmung eines für die Juden hocherfreulichen Ereignisses, wie die entscheidende Niederlage der Perser bei Issos V. 12—15, gefeiert durch Festaufzüge in Jerusalem V. 25—28. Dieses freudige Ereigniss erkennt Pont nicht an und wendet (p. 136 sq.) gegen meine Ansicht Folgendes ein: 1) Die persische Herrschaft sei den Juden nicht so verhasst gewesen, wogegen ich auf den erst um 350 unterdrückten Juden-Aufstand verweise. 2) Als Alexander d. Gr. nach dem Siege bei Issos Tyros belagerte und die Juden aufforderte, sich ihm zu unterwerfen, habe sich der damalige Hochpriester Jaddua anfangs auf den dem Darius geschworenen Eid berufen (Joseph. Ant. XI, 8, 3), und wenn diese Weigerung auch nicht lange gedauert habe, so beweise sie doch, dass die Juden an Alexander als den Sieger von Issos nicht gleich so hohe Erwartungen knüpften, wie ich annehme. Ich nehme aber nichts weiter an, als dass der Psalmist Jhvh als den wahren Sieger von Issos ansah und die Juden aufforderte, die siegreichen Heeresflügel der Ion(i)a mit Gold oder Silber zu gewinnen. Man würde die jüdische Klugheit ganz vermissen, wenn das Oberhaupt der Juden bei den Verhandlungen mit Alexander nicht anfangs auch den dem Darius geschworenen Eid geltend gemacht hätte. Uebrigens kann der diplomatische Hochpriester nicht gerade einstehen für den Dichter und die Stimmung des Volkes bei einer Festversammlung. Die Juden müssten dumm gewesen sein, wenn sie die entscheidende Niederlege der Perser bei Issos nicht freudig begrüsst hätten, mögen sich aber gegen den makedonischen Sieger anfangs etwas zurückhaltend benommen haben. 3) Die Bitte um Bestrafung von Aegypten (V. 31. 32) soll vor den Ptolemäern nicht sehr deutlich sein. Aber haben die anhaltenden Aufstände der Aegypter gegen die Perser nicht für die Juden wiederholt (noch 349) schädliche Folgen gehabt? Ich berufe mich auf das ganze Buch Joël (zumal auf 4, 19) und Jes. 27, 1. 13. 4) Die Völker, welche Kriege lieben (V. 31), können, meint Pont, weder die schon unterliegenden Perser, noch die schon fast widerstandslos sich dem Alexander unterwerfenden Aegyptier, sondern erst die seleukidischen und ptolemäischen Makedonier sein. Ich frage, ob ein Jude zu Alexander's Zeit die um die Herrschaft kämpfenden Ionier (Makedo-

nier) und Perser nicht als kriegliebende Völker ansehen musste. Die Aegyptier aber hatten noch 349 tapfer gegen die Perser gefochten.

Führt dieser Psalm also einmal in die makedonische Zeit herab, so wird man in deren Anfang stehen bleiben müssen. In der späteren Zeit, als die Seleukiden und die Ptolemäer um den Besitz von Palästina kämpften, kann man ein für die Juden hocherfreuliches Ereigniss, welches durch Festaufzüge in Jerusalem gefeiert ward, nicht nachweisen. Ein solches Ereigniss wird aber offenbar V. 12—15 geschildert. Pont (p. 28 sq.) denkt freilich an die längst vergangene Eroberung von Kanaan jenseits und diesseits des Jordan durch die Israeliten nebst dem Debora-Siege, welcher allerdings der Schilderung zu Grunde liegt, und giebt folgende Uebersetzung:

„[12]De heer spreekt, de vrouwen, die de zege verkondigen, zijn een groote schaar. [13]De koningen der heerscharen vluchten, ja vluchten, en het huisgezin deelt den buit. [14]Willt gij liggen tuschen de veestallen, — de vleugels der duif zijn bedekt met zilver, en here slagwieken met geelachtig goud! — terwijl de Almachtige koningen verstrooit, (ze) nederwerpt (בְּהַשְׁלִיג st. בָּהּ תַּשְׁלֵג) op den Salmon?"

Wozu hier in grauer Vorzeit „ein grosses Heer" (צבא רב) von Frauen, welche Siege verkündigen, da die alten Könige Kanaans fliehen? Wenn das Hausgesinde der Israeliten schon Beute theilt, ist nur um so seltsamer die lebhafte Aufforderung an die Israeliten, nicht zwischen den Viehställen zu bleiben, sondern dem Silber und Golde der Flüchtigen nachzujagen, vollends seltsam das Bild einer Taube, welche sich doch nicht so leicht erhaschen lässt. Schliesslich werden wir von dem Kison-Bache des Debora-Sieges plötzlich jenseits des Jordans, ja des israelitischen Landes verwiesen und sollen auf einmal an den Sieg der Israeliten über die Könige Sihon und Og (Deut. 3, 8. 4, 47. 31, 4. Jos. 2, 10. 9, 10) denken. „Es schneit" wirklich auf den Zalmon, welchen wir bei Sichem, verbunden mit dem Berge Garizim, kennen, obwohl Pont sprachlich das Schneien beseitigt. Der wohlbekannte Zalmon soll vielmehr der Ἀσαλμανὸς oder Ἀλσαλαμὸς des Geographen Ptolemäos V, 18, 8. 26 (wo übrigens die gangbare Lesart Ἀλσάδαμος ist, eine var. lect. Ἀλσάλαμος), der gegenwärtige Gebel Hauran, der Gottesberg Basan's, sein, welchen Pont V. 16 trotz LXX, Symmachos, Vulg. (הַר בָּשָׁן) festhält. Da meine ich denn doch festhalten zu dürfen meine Deutung auf den frischen Sieg der Iona (Taube), d. h. Ionia, über Persien, sichtlich angedeutet

durch den gleichfalls gesuchten Ausdruck פָּרֵשׂ, ein Ereigniss, gleich unerwartet, wie Schnee auf dem Zalmon.

Mit V. 31 מתרפס ברצי כסף, wo ich die auf Silberrädern fahrenden Satrapen gefunden habe, weiss Pont nichts anzufangen, so dass er die Worte einklammert.

Kann ich die Grundansicht des Verfassers nicht annehmen, so verkenne ich doch durchaus nicht seine Sorgfalt und manche treffende Bemerkung. Ich freue mich sogar, dass er jeder Deutung auf die vormakedonische Zeit entschieden entgegentritt.

A. H.

A. Lewinsky, Beiträge zur Kenntniss der religions-philosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau 1887. 8. 62 S.

Die religionsphilosophischen Ansichten des Fl. Josephus fand der Verfasser dieser recht sauberen Schrift (S. 12 f.) schon mehrfach behandelt vor. „Bretschneider, Gfrörer, Dähne, Paret (Pharisäismus des Josephus, Theol. Stud. u. Krit. 1856, S. 809 f.), Langen (Theol. Quartalschrift 1865, S. 3 f., Judenthum in Palästina u. s. w.) haben theils gelegentlich, theils in besonderen Abhandlungen die Stellung klarzulegen gesucht, welche Josephus den religiösen und philosophischen Fragen gegenüber eingenommen hat. Gfrörer und Dähne aber gingen mit demselben Vorurtheile, mit welchem sie an die nichtphilosophischen Schriften der hellenistischen Litteratur herantraten, auch an die Auffassung der religionsphilosophischen Anschauungen des Josephus. Beide, welche die Schriften eines Mannes, Philons, als richtunggebend für die gesammten jüdisch-hellenistischen Werke ansahen, — suchten auch die theologischen und philosophischen Ansichten des Josephus ohne [mit?] Nichtbeachtung des Zusammenhanges nach dem bekannten Modelle umzuformen. So wurde den religiösen Anschauungen unseres Schriftstellers gleichsam Gewalt angethan, wenn sie ihn gänzlich, um mit Dähne zu reden, in „philonischen Ideen stecken“ lassen. Andere machten wiederum den Josephus zum Anhänger einer bestimmten religiösen Richtung seiner Zeit. Abgesehen davon, dass man in ihm sogar einen Heiden erblickte [v. Dale], stellte man ihn auch auf die Schwelle des Christenthums (Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, 1852, I, 412), oder stempelte ihn zum Pharisäer (Paret) oder Essener (noch Gerlach, Die Weissagungen des A.T. in den Schriften des Josephus u. s. w., 1863, S. 7 f.). Erst Langen wies mit glücklicher Combination

in manchen Punkten die irrthümliche Auffassung der Theologie des Josephus von Seiten seiner Vorgänger zurück." Der Verfasser hofft nun „den Beweis führen zu können, dass Josephus trotz der Berührung mit griechischer Anschauungsweise und trotz des häufigen Gebrauches echt griechischer Redewendungen und Ausdrücke in religionsphilosophischer Hinsicht einen Standpunkt bewahrte, der fast durchweg einen jüdischen Charakter zeigt." Dieser Beweis ist ihm im Ganzen wohl auch gelungen. Im Einzelnen möchte jedoch er den nicht bloss formellen, sondern auch materiellen Einfluss griechischer Bildung und Philosophie auf Josephus etwas zu gering angeschlagen haben.

„Die Lehre von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und seinem Verhältniss zur Welt" (S. 15—46) ist, bei aller hellenischen Zustutzung, offenbar jüdisch geblieben. Die Anthropomorphismen und Anthropopathien der unbegreiflichen Gottheit in den heiligen Schriften hat Josephus als sinnbildlich angenommen. Zu beachten ist übrigens, dass er Gott schon gern als „Vater", „Allvater" bezeichnet (S. 21. 29), wie er denn auch die Liebe zu der ganzen Menschheit in der mosaischen Gesetzgebung findet (S. 33). Bei den Wundern der h. Schrift fordert er aber doch schon keinen strengen, unbedingten Glauben von seinen Lesern, versucht mitunter die Zurückführung auf natürliche Vorgänge. Er erscheint nicht als wundersüchtig, wenn auch noch als wundergläubig, schwankt zwischen Beseitigung und gläubiger Anerkennung des Wunders (S. 22 f.). Die Allgegenwart Gottes fasst er in hellenischen, namentlich stoischen Ausdrücken, ohne schon pantheistisch zu denken (S. 25 f.). Aehnlich fasst er die biblische Lehre von der göttlichen Vorsehung (S. 28 f.), welche er bei manchen an sich bedenklichen Aeusserungen über εἱμαρμένη, τύχη u. dergl. doch nicht preisgiebt (S. 37 f.). Die göttliche Offenbarung führt Josephus auf Begeisterung zurück und sucht sie „gleichsam als nicht übernatürlich darzustellen, findet aber doch den Hauptvorzug des Propheten Daniel darin, dass er selbst die Zeit des Eintreffens seiner Weissagungen genau angab. Die Engel- und Dämonen-Lehre (S. 46—51) ist bei Josephus noch ganz jüdisch und zeigt keine Spur von Philo's Logoslehre. In dem Beschwörer Eleasar braucht man übrigens nicht mit Lewinsky (S. 50) einen Essener zu vermuthen. Die Lehre von der Welt (S. 51—54) ist gleichfalls noch frei von Philo's Logoslehre. Aber in der Lehre von dem Menschen (S. 54—62) möchte doch schon ein mehr materieller Einfluss griechischer Philosophie zu erkennen sein, als der Verfasser zugiebt. Josephus schreibt Ant. I, 1, 2: ἔπλασεν

ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν. Da ist doch unverkennbar eine Trichotomie von σῶμα, ψυχή, νοῦς. Als „animalische Lebenswärme" würde immer noch eher die ψυχή, als das πνεῦμα anzusehen sein, auch Ant. III, 11, 2: αἵματος μέντοι παντὸς εἰς τροφὴν ἀπηγόρευσε τὴν χρῆσιν, ψυχὴν αὐτὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. Warum auch hier ausser der ψυχὴ noch das πνεῦμα, wenn Beides ganz gleichbedeutend wäre? Ersteres genügte ja schon Ant. I, 3, 8: χωρὶς αἵματος· ἐν τούτῳ γάρ ἐστιν ἡ ψυχή. Mindestens in der menschlichen Seele kann die θεοῦ μοῖρα, kraft welcher sie unsterblich ist (bell. iud. III, 8, 5), schlechterdings nur das πνεῦμα sein. So wird es denn auch nicht dahin gestellt bleiben dürfen, dass „Josephus die zu seiner Zeit allgemein [?] verbreitete Anschauung von der Präexistenz der Seele vollkommen anerkannt hat" (S. 57), wie aus den von Lewinsky selbst angeführten Stellen m. E. unleugbar erhellt.

A. H.

Hendrik Marius van Nes, Het Nieuwe Testament in de Clementinen. Academisch Proefschrift. Amsterdam 1887. 8. XI en 144 bl.

Zur Erwerbung der theologischen Doctorwürde an der Universität von Amsterdam hat H. M. van Nes veröffentlicht eine sorgfältige Untersuchung des N.T. der s. g. Homilien des römischen Clemens, welche er nicht mit A. Harnack u. A. als unbequeme Zeugnisse für ein in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts noch mächtiges antipaulinisches Judenchristenthum in das 3. Jahrhundert herabsetzt, wie sich denn auch Rudolf Seyerlen in der gründlichen Abhandlung: Die Entstehung des Episcopats in der christlichen Kirche mit besonderer Beziehung auf die Hatch-Harnack'sche Hypothese, Zeitschrift für praktische Theologie IX (1887), 2, S. 97—143, nicht hat irre machen lassen.

Bei der Untersuchung der Evangelienschriften der Homilien, welche den Hauptheil dieser Schrift bildet (p. 12—100), schlägt van Nes nicht den voraussetzungslosen Weg ein, erst nach Zusammenstellung der Anführungen die fraglichen Quellen zu untersuchen, sondern bringt 1) die mit Matthäus und Parallelstellen, 2) die mit Marcus, 3) die mit Lucas, 4) die mit Johannes, 5) die mit keinem kanonischen Evangelium sich berührenden Anführungen. Da besteht ja von vornherein die Gefahr, dass einem unkanonischen Evangelium, welches mehr oder weniger mit kanonischen Evangelien verwandt war, angeführte

Stellen abgesprochen werden. Es steht wohl schon fest, dass dieser Pseudo-Clemens, welchen ich unter K. M. Aurelius (161 bis 180) ansetze, unsere vier kanonischen Evangelien gekannt und benutzt hat, aber nicht ausschliesslich. In dieser Hinsicht macht der Hr. Vf. selbst viele Zugeständnisse, hätte aber um so mehr ein anderes Verfahren einschlagen sollen. Das Ergebniss ist, dass Pseudo-Clemens ausser den vier kanonischen Evangelien noch ein nicht kanonisches gebrauchte, aber keines, was älter als die kanonischen wäre, wahrscheinlich das *κατ᾽ Αἰγυπτίους*, auf welches allerdings namentlich Hom. XIX, 20 p. 186, 15. 16 ed. Lagard. hinweist. Indess findet auch van Nes in den Homilien mitunter den Wortlaut noch ursprünglicher als in den kanonischen Evangelien. In dem Ausspruche Mt. 5, 3 fehlt noch *τῷ πνεύματι* (p. 20 sq.), Mt. 5, 37 *ὁ λόγος* (p. 30 sq.); Mt. 11, 27 erscheint wenigstens der doppelte Aorist *ἔγνω* ursprünglicher als das doppelte Präsens *ἐπιγινώσκει* (p. 50). Mt. 19, 17 ist *μή με λέγε ἀγαθόν* wahrscheinlich der ursprüngliche Wortlaut bei Matthäus (p. 65) u. s. w. Bei dem Ausspruche Mt. 11, 25 hätte p. 47 der verstümmelte Text Clem. Hom. XVIII, 15 (p. 174, 22 sq.) aus Hom. VIII, 6 p. 87, 19 sq. ergänzt werden sollen zu der Fassung (*ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων καὶ*) *ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν*. Auch hätte hier der abweichende Text Simon's *ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς κτλ.* wohl einige Erörterung verdient.

Auf die Apostelgeschichte bezieht van Nes (p. 101—104) nur Clem. Hom. XIII, 5 p. 134, 24 (vgl. Apg. 8, 36) und (gegnerisch) Hom. XVII, 14 p. 165, 13. 22 (vgl. Apg. 9, 17. 5), schwerlich zwingend. Zu den Paulus-Briefen steht Pseudo-Clemens auf alle Fälle gegnerisch, wie Hom. XVII, 19 zu Gal. 2, 11 f. Der Herr Verfasser findet (p. 105—118) nur Bekanntschaft mit den 4 Hauptbriefen des Paulus. Zu den übrigen Schriften des N.T. erkennt er (p. 119—122) gar keine Beziehungen als sicher an.

Ein Anhang (p. 123—137) bietet beachtenswerthe Vorschläge zur Verbesserung des Textes der Homilien. Doch sollte in dem Briefe des Petrus an Jacobus c. 2 p. 3, 18 das *ἑβδομήκοντα* nicht angefochten werden. Clem. epi. ad Iac. c. 1 p. 6, 16 ist *λυποῦν*, c. 2 p. 6, 23 ist *ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας* gesichert durch Rufinus und nicht zu ändern, was durchaus nicht zur Abschreckung vor anderen Vorschlägen bemerkt sein soll. Gut ist ebdas. c. 3 p. 7, 14 *παυσομένου* (vgl. Rufin.) für *παυομένου*, c. 4, p. 7, 22 *βασιλεύσει* (vgl. Rufin.) für *βασιλεύει* und manches Andere. A. H.

Alessandro Chiappelli, Studii di antica letteratura cristiana. Torino 1887. 8. VIIIe 238 pp.

Es ist von vorn herein sehr erfreulich, dass die kritische Erforschung des Urchristenthums, welche in Deutschland angeregt ist, jetzt nicht mehr bloss in England und Nordamerika wie auch in Holland, Frankreich u. s. w., sondern auch in dem neuerstandenen Italien mit Eifer betrieben wird. Der Herr Verfasser vorliegender Schrift, Professor der Geschichte der Philosophie an der kgl. Universität in Neapel, fasst verschiedene, zuerst in Zeitschriften veröffentlichte Abhandlungen zusammen:

I. Il frammento Viennense d'un quinto evangelio (p. 1—19) nebst Appendice I (p. 219—222). Ich kann freilich meine in dieser Zeitschrift 1886. I, S. 50—54 begründete Ueberzeugung nicht ändern, dass wir in den fraglichen 7 Zeilen nicht etwa ein Stück vorkanonischer Evangelien, sondern ein Stück altpatristischer Schriftstellerei vor uns haben. Es handelt sich zu sichtlich um die doppelte Vorhersagung der Verleugnung des Petrus, bei Lucas und Johannes vor, bei Matthäus und Marcus nach dem Aufbruch Jesu von seinem letzten Mahle, um eine Verdoppelung, welche schon dem Tatianus nicht entgangen ist, und die Fassung des Schriftworts Sach. 13, 7 ist unverkennbar die des kanonischen Matthäus 26, 31. Die Verweisung auf Galiläa Mt. 26, 32. Mc. 14, 28 fehlt nur desshalb, weil es dem Verfasser lediglich auf die doppelte Vorhersagung über Petrus bei oder erst nach dem Abschiedsmahle ankam.

II. La Dottrina dei dodici apostoli (p. 21—148) nebst Appendice II: La Dottrina dei dodici apostoli e gli evangeli (p. 223—229) und Appendice III: Nuovi scritti sulla Dottrina dei dodici Apostoli (p. 231—234). Jedenfalls der bedeutendste Abschnitt dieses Buches. Nach einer gelehrten Einleitung (p. 23 bis 38) folgt eine italienische Uebersetzung mit kritischen und exegetischen Anmerkungen (p. 39—61). Dann: Le relazioni fra la Dottrina dei dodici Apostoli il Pastore d'Erma e la lettera di Barnaba (p. 63—118), deren Schluss Conclusioni sull' età e sulla composizione primitiva della Dottrina (p. 118—148). In der Uebersetzung behält I, 6 den unerträglichen, nicht einmal handschriftlichen Almosen-Schweiss bei, ebenso IV, 2 (3) das handschriftliche ποθήσεις (l. ποιήσεις), XVI, 5 (6) ὑπ' (l. ἀπ'). Dagegen ändert er X, 4 (6) mit mir τῷ θεῷ Δαβίδ in τῷ υἱῷ Δαβίδ. In der Uebersetzung giebt Chiappelli IV, 1 ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται wieder: Imperocchè dove s'insegna le spirito del Signore. In der Erklärung will er XI, 1 (2) διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι nicht auf häretische Gnosis beziehen, weil das Wort γνῶσις IX, 2 (3).

X, 1 (2) noch ohne Gegensatz gegen eine falsche Gnosis gebraucht werde. XI, 2 (5) erkennt er es an, dass Apostel, welche sich in einer Gemeinde nicht drei Tage lang aufhalten dürfen, weder die Zwölf noch Paulus sein können. Das ganze C. XIV scheint dem Herrn Verfasser nicht an der rechten Stelle zu stehen, vielmehr ursprünglich auf c. VIII gefolgt zu sein.

Den Hirten des Hermas findet Chiappelli, welcher dessen Verwandtschaft mit dem Judenchristenthum nicht bestreitet, in seinen Berührungen mit der Didache von derselben abhängig, was mindestens auf die erste Urschrift der Didache zutreffen mag. Ueber den Brief des Barnabas theilt der italienische Gelehrte meine so viel angefochtene Ansicht, dass er schon unter Nerva (97) verfasst ist, wie er denn auch (p. 105) die von mir in der 2. Ausgabe (1877) bemerkte Umstellung des Textes c. 4 p. 8, 1—9, 10 vollständig anerkennt. Darin weicht Chiappelli freilich von mir, wie von Bryennios, Harnack, Krawutzky u. A. ab, stimmt vielmehr überein mit Zahn, Funk, Langen, Schaff u. A., dass er bei den Berührungen der Didache c. I—V. XVI, 2 mit dem Briefe des Barnabas c. XVIII—XXI und c. IV p. 10, 4—6 m. Ausg. die Abhängigkeit des Letzteren behauptet. Die Entscheidung wird dadurch erschwert, dass die Ursprünglichkeit der beiderseitigen Schriften selbst geleugnet werden muss oder wenigstens zweifelhaft ist. Die Didache kann auch Chiappelli nicht als ein Werk aus Einem Gusse ansehen, lässt sie vielmehr zusammengearbeitet sein aus einer Schrift über die „Zwei Wege“ (c. I—VI) nebst dem Schluss c. XVI und einer ritualen oder liturgischen Schrift c. VII—XV. Den Schluss des Barnabas-Briefes aber c. XVIII sq., welcher in der altlateinischen Uebersetzung fehlt, betrachtet er (p. 104) als einen späteren Anhang. Um so mehr verdient die Ansicht von H. Holtzmann, J. B. Lightfoot, R. A. Lipsius u. A. Beachtung, dass eine gemeinsame Urschrift über die „Zwei Wege“ sowohl der Didache als auch dem Briefe des Barnabas zu Grunde liegt. So ungetheilt, wie der Italiener annimmt, kann ich die Ursprünglichkeit der Didache gegenüber dem Barnabas-Briefe nun einmal nicht finden. Die Worte des Barnabas c. IV p. 10, 4—6 sind in dem Zusammenhange fest gegründet und urkräftig, dagegen in der Didache XVI, 2 matter und sichtlich umgebildet von dem montanistischen Perfectionisten (ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε), dessen Hand schon I, 3 — II, 1 (δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς) unverkennbar ist. Gerade der Anfang dieses Stückes (τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη) kann mir durchaus nicht ursprünglicher erscheinen, als Barnab. c. 19 p. 43, 6 sq. ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα

ἡμῖν γνῶσις κτλ. Und dass auch sonst in der Didache nicht alles ursprünglicher ist, wie bei Barnabas, meine ich gezeigt zu haben in dieser Zeitschrift 1885. I, S. 82 f. Chiappelli's Ausführungen (p. 108 sq.) können höchstens beweisen, dass eine gemeinsame Urschrift auch bei Barnabas Umbildungen erfahren hat. Diese Urschrift der „Zwei Wege" aber nicht einmal für christlich, sondern für jüdisch zu halten, wozu Chiappelli schliesslich (p. 201 sq.) durch C. Taylor und A. Harnack geführt wird, ist mir unmöglich aus den in dieser Zeitschrift 1887. I, S. 118 dargelegten Gründen. Die perfectionistische Ueberarbeitung, in welcher die Didache uns griechisch vorliegt, finde ich bei Chiappelli, dessen Erörterungen sonst aller Beachtung werth sind, überhaupt nicht gewürdigt.

III. La leggenda dell' apostolo Jacopo a Compostella e la critica historica (p. 149—215) berücksichtigt schon die alles Wesentliche erschöpfende Darlegung von R. A. Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. II, 1884, S. 201—228) und kommt in der Hauptsache zu demselben Ergebniss. Appendice IV (p. 235—238) fügt noch ein mittelalterliches Schriftstück hinzu. Für den romanischen Katholicismus ist diese Darstellung gewiss recht nützlich. A. H.

Emil Egli, Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit, mit Textausgaben im Anhang. Zürich 1887. 8. 112 S.

Der Herr Verfasser hat sich den Lesern dieser Zeitschrift (1882. II, S. 227—249. 1883. II, S. 166—180. 1884. I, S. 10—22. II, S. 210—219) mehrfach bekannt gemacht und ist alsbald nach dem Erscheinen vorliegender Schrift von der theologischen Facultät in Zürich ausgezeichnet worden durch den theologischen Doctor-Hut. Er schliesst sich namentlich an Gustav Volkmar an, dessen Ansichten über den Ursprung aller griechisch geschriebenen Apokryphen in der römischen Zeit, die besonders späte Abfassung des 2. Makkabäerbuches (S. 91) und über den Philipperbrief (S. 98) er theilt. Ich kann diese Ansichten bekanntlich nicht theilen, bin aber gegen Belehrung auch von dieser Seite nicht verschlossen und finde die vorliegende Schrift recht verdienstlich. Lassen wir den Verfasser selbst reden: „Der englische Orientalist W. Wright hat im Journal of Sacred Literature, Oct. 1865 und Jan. 1866, aus dem bekannten Nitrischen Manuscript ein syrisches Martyrologium herausgegeben, das im J. 412 n. Chr. geschrieben ist. Er beschränkt sich darauf, den syrischen Text ohne weitere Anmerkungen so correct wie möglich zu geben, und fügt demselben eine englische

Uebersetzung bei. — Auch seither ist, so viel ich sehe, nichts zur Erklärung oder Verwerthung dieses alten Kalenders geschehen. Wohl aber haben die Bollandisten denselben vorläufig als ein sehr wichtiges Schriftstück begrüsst. — Zur Interpretation des wichtigen syrischen Martyrologiums möchte ich nun in der Weise einen Anfang machen, dass ich zu den Ansätzen desselben für die einzelnen Tage die anderweitige, besonders in den Acta Sanctorum verwerthete Ueberlieferung vergleichend beiziehe; die Abhandlungen über Polykarp und Ignatius werden überdies Gelegenheit geben, an zwei Beispielen den Werth des Syrers eingehender darzustellen. Ein besonderer Abschnitt ist den literarischen Verhältnissen, der Entstehungszeit, den Quellen und einer übersichtlichen Vergleichung mit den hieronymianischen Martyrologien gewidmet. Dann werden die Festkalender der drei morgenländischen Metropolen behandelt, wie sie sich aus dem Syrer ergeben, und zwar mit besonderer Absicht auf den Kalender von Antiochien, der für den Ignatiustag wichtig ist. Zuletzt stelle ich noch den syrischen mit den andern Kalendern zusammen, die in der noch vorhandenen Gestalt zweifellos in ältester Zeit, vom 4.—6. Jahrhundert, abgefasst sind, und suche daraus etwelchen Gewinn für die Archäologie der Kirchenfeste zu ziehen."

Das syrische Martyrologium beginnt, unter Voraussetzung des 25. December als des Geburtstags Jesu, mit dem 26. December: „Uebereinstimmend mit der Rechnung der Griechen. Der erste Bekenner zu Jerusalem, Stephanus der Apostel, das Haupt der Bekenner." 27. Dec. „Johannes und Jacobus die Apostel zu Jerusalem". 28. Dec. „In der Stadt Rom, Paulus der Apostel und Simon Kephas, das Haupt der Apostel unsers Herrn". Der Peter-Pauls-Tag ist hier also noch nicht in den Sommer verlegt. Dem Weihnachtstage als dem Tage Jesu selbst folgen die Aposteltage. Der 6. Januar ist „der Tag der Erscheinung (Epiphanias) unsers Herrn Jesus". Der 23. Februar, welcher nach später gangbarer Rechnung dem 2. Xanthikos entspricht, gilt als der Tag Polykarp's von Smyrna: „In Asia, aus der Zahl der alten Bekenner, Polykarpus, der Bischof" u. s. w. Sonst kommt noch ein Polykarpus in Nicäa am 27. Januar, ein anderer am 24. Mai vor, auch ein Polykarpus in den phrygischen Eumenia am 27. October. Am 7. März „in Afrika, aus der Zahl der alten Perpetua, Saturninus und 10 andere Bekenner". Am 27. März „Philippus, Bischof von Antiochien" ist am Ende erklärbar als Philetos († nicht lange vor 229). Eigenthümlich ist „am Freitag nach Ostern" (nicht Pfingsten) „das Gedächtniss aller Bekenner". Am 5. Mai „Eros, Bischof von Antio-

chien", vielleicht doch nicht Heron, sondern Ἔρως (vgl. Euseb. K.G. IV, 20). Zwischen dem 12. und dem 15. Juni steht Papias. Am 1. August „. . . welche die Söhne Schamuni's waren, erwähnt in (dem Buche der) Makkabäer", das alte Makkabäerfest. Am 21. August auch Zotikos (vgl. Euseb. K.G. V, 16, 8 oder V, 16, 13. 18, 13), übrigens auch am 21. Oct. ein Bekenner Zotikos. Sehr beachtenswerth ist am 17. October (nicht 20. December) „Ignatius, Bischof von Antiochien, aus der Zahl der alten Bekenner", eine schon bei Chrysostomus nachweisbare Angabe, vgl. J. B. Lightfoot, S. Ignatius, S. Polycarp. II, 1, p. 416 sq. Zu den alten Bekennern wird noch gerechnet am 24. November „in dem grossen Alexandrien der Bischof Petrus", welcher doch erst 311 Märtyrer ward.

Auf eine sorgfältige Erörterung der „literarischen Verhältnisse" dieses Martyrologiums (S. 29—38) folgt „der Festkalender der drei Metropolen" Alexandrien, Nikomedien und Antiochien (S. 39—48), dann eine „Vergleichung der ältesten Kalendarien" (S. 48—58). Da finde ich (S. 52) doch nicht ganz richtig erörtert die zwischen den 6. und 7. April gestellte Angabe: „Am Freitag nach Ostern, dem Gedächtniss aller Bekenner, in der Stadt Nisibis, Hermes (Hermas) der Bekenner, am Freitag nach der Osterwoche." Welchen Sinn hatte solche Angabe, wenn die christliche Paschafeier nach der quarta decima oder nach dem ersten Vollmonde nach der Tagundnachtgleiche des Frühlings berechnet ward, also auch vor den 6. April fallen konnte? Liegt da nicht eine feste Ansetzung der quarta decima als des Tages des Abschieds-Paschamahls Jesu, dann der quinta decima als des Todestages Jesu immer noch zu Grunde, wie sie sich bei späteren Quartadecimanern findet (vgl. m. Paschastreit der alten Kirche, S. 394 f.)? Gerade auf den 6. April setzten quartadecimanische Novatianer, welche Sozomenos K.G. VII, 18 bekämpft, den 14. Nisan, welchen sie beobachteten. Der Syrer kann also nicht für Ostern, „etwa eine Art Normaltag, den 1. April supponirt", vollends nicht die Osterwoche als „Woche vor Ostern" gefasst haben, sondern schliesst sich an diese Art des Quartadecimanismus an.

Die II. Abtheilung (S. 59—100) behandelt „urchristliche Märtyrer", zunächst den Polykarpus, als dessen Todestag er auch in dieser Zeitschrift den 23. Februar 155 verfochten hat. Ich will meine Annahme des 26. März 156 hier nicht gegen ihn vertheidigen, freue mich vielmehr, dass er die von Th. Keim mit nichtigen Gründen zuversichtlich angefochtene Aechtheit des Martyrium Polycarpi wesentlich aufrecht erhält. Den Esel, auf welchem der verhaftete Polykarpus nach Smyrna geführt wird,

wagt E. Egli (S. 68) selbst nicht zuversichtlich auf den equuleus oder das Folterpferd zu deuten. Darin ist er (S. 71) wohl mit Volkmar (Evangelien S. 38 f.), aber nicht mit der Wahrheit im Einklange, dass er c. 16 die aus dem durchstossenen Leibe Polykarp's herauskommende Taube, von welcher Eusebius noch nichts weiss, festhält. Auch Lightfoot hat zu dieser Taube kein Zutrauen. Und wenn der Tod Polykarp's sichtlich nach dem Vorbilde des Todes Jesu dargestellt wird, so kann ich doch nicht folgen, wenn auch der Lebensweg des Paulus dem Verfasser vorgeschwebt haben soll (S. 72 f.). Zu solcher Annahme giebt erst der Ignatius der Briefe und der Acta, welcher alsdann besprochen wird, einiges Recht. Am allerwenigsten kann ich mich damit einverstanden erklären, dass E. Egli (S. 91—99) die Felicitas mit ihren 7 Söhnen nicht bloss nach der Mutter und den 7 Söhnen des 2. Makkabäerbuches, sondern gar nach der Anschauung der Märtyrerkirche und ihrer Söhne dargestellt findet, ohne doch die Geschichtlichkeit der einzelnen Märtyrer bestreiten zu wollen. Was aber den Märtyrertod des Ignatius (S. 79 f.) betrifft, so ist die Ansetzung desselben auf den 20. December in dem Martyrium Colbertinum oder Romanum c. 7 allerdings sehr zweifelhaft gegenüber der syrischen Ansetzung auf den 17. October, welche auch Chrysostomus bestätigt. Dieser Tag stimmt schon an sich besser als der 20. December zu der Abfassung des Römerbriefs c. 9 am 24. August. Der Herr Verfasser hätte sich in dieser Hinsicht auch auf J. B. Lightfoot a. a. O. II, 1 p. 376 f. berufen können.

Nach einer Anmerkung zu den übrigen urchristlichen Martyrien (S. 100) macht ein zweckmässiger Anhang: Die bisher bekannten Kalendarien ältester Zeit (S. 101—111) den Schluss.

A. H.

Jean Réville, La religion a Rome sous les Sévères. Paris 1886. 8. VII et 302 pp.

Der gelehrte und gewandte Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Heidenthum des römischen Reiches vom Tode des M. Aurelius (181), mit welchem das altrömische Wesen zurücktritt, bis zu dem Antritt des K. Decius (249), welcher das altrömische Wesen wiederherzustellen suchte, nach seinem inneren Wesen darzustellen. Recht anziehend und lehrreich wird der heidnische Synkretismus vorgeführt.

Die Einleitung (p. 1—23) behandelt M. Aurelius und das Ende des Stoicismus, die Auflösung unter dessen Sohne Commodus (181—192), die Neubildung seit dem afrikanischen Kaiser Septimius Severus (193—211), welcher sich mit der Syrerin

Julia Domna vermählte, und seiner Nachfolger. Der altrömische Particularismus weicht einem politischen Kosmopolitismus, einem religiösen Synkretismus. Der erste Theil (p. 25—189) stellt diesen religiösen Synkretismus im Allgemeinen dar, der zweite Theil (p. 190—295) die dreifachen Versuche der religiösen Reform von dem Kaiserhause her.

Der erste Theil geht von den alten Göttern Griechenlands und Roms, dem Cultus der Genien und Dämonen über zu deren Ergänzung durch morgenländische Bestandtheile, die alexandrinischen, phrygischen, syro-phönikischen Gottheiten, dann zu dem Mithras-Cultus als dernier et principal élément du paganisme syncrétiste. Der Herr Verfasser sagt aber selbst (p. 96), dass der Mithras-Cultus erst seit dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrhunderts allgemeiner verbreitet ward, also wenigstens für den von ihm behandelten Zeitraum noch geringere Bedeutung hatte. In dem synkretistischen Heidenthum dieses Zeitraums, welcher p. 104—126 geschildert wird, spielt er noch keine Hauptrolle. In diesem Synkretismus, dessen sorgfältige Darlegung p. 127—189 folgt, sieht der Verfasser mit Recht nicht bloss eine religiöse Restauration für die politische und sociale Ordnung, sondern das neue Erwachen eines religiösen Gefühls mit dem Bedürfniss des Glaubens, welches durch die bisherige Philosophie nicht befriedigt war, eine heidnische Gnosis (am Ende eher Mystik), eine mächtige Sehnsucht nach dem Heile der einzelnen Seele. Das alte Ideal des Heroismus weicht dem Ideale der Heiligkeit. Daher auch bei den Heiden ein asketisches Leben, da die früher gesuchte Ethik nicht mehr genügt, eine Vorliebe für die Mysterien. Alles dieses wird lichtvoll dargelegt. Ein Haupterzeugniss dieses Zeitraums war übrigens auch die neuplatonische Philosophie, auf welche der Herr Verfasser sich nicht einlässt.

Der zweite Haupttheil beginnt allerdings mit dem Neupythagoreismus, dessen Ideal Philostratus der Kaiserin Julia Domna in dem Leben des Apollonius von Tyana darstellte. Neupythagoreisch war also der erste, von dem Kaiserhause ausgehende Versuch einer religiös-sittlichen Reform des Heidenthums. Philostratus schrieb ein Evangelium für die Heiden, welches ihnen den Christus darstellte. Und doch kann Réville (p. 228 sq.) nicht annehmen, dass Philostratus seinen Apollonius an die Stelle Christi setzen oder dem Christenthum entgegenwirken wollte. Als der zweite Versuch wird (p. 237—257) geschildert la réforme orientale, l'avènement d'un Baal a Rome. Wenn aber Elagabal (übrigens eher אלהא בעל als El-gabal, vgl. m. Bardesanes, 1864, S. 23), Schwestersohn der Julia Domna, als Kaiser (218—222),

seinen Baal an die Stelle des Jupiter Capitolinus als den obersten Reichsgott setzen wollte, so erkennt man eher eine Verdrängung der altrömischen Religion durch eine morgenländische als einen religiösen Synkretismus. Dagegen erkennt man bei dem edlen Kaiser Alexander Severus (222—235) allerdings la réforme eclectique, le culte des Saints (p. 258—283), einen heidnischen Synkretismus, in welchem auch das Christenthum schon geehrt ward. Das Kaiserthum wird betrachtet als eine Art von Priesterthum, ein Cultus von Heiligen eingeführt, zu welchen neben Orpheus, Alexander d. Gr., Apollonius von Tyana auch Abraham und Christus gerechnet wurden.

Als das Ziel der Entwickelung des heidnischen Synkretismus stellt der Verfasser schliesslich (p. 284—295) eine Erstarkung des Monotheismus und des Bedürfnisses einer Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen dar. Den Katholicismus lässt er aus diesem heidnischen Synkretismus und dem ursprünglichen Christenthum hervorgegangen sein. Auch wer den Katholicismus schon etwas früher geboren sein lässt, hat allen Grund, dem Herrn Verfasser für seine anregungsvolle und lehrreiche Arbeit zu danken. A. H.

Hermae Pastor. graece integrum ambitu primum edidit Adolfus Hilgenfeld. Lipsiae 1887. 8. XXXIX et 131 pp.

Die von Johs. Dräseke in dieser Zeitschrift 1887. II, S. 172—184 wiedergegebene Veröffentlichung des griechischen Hermas-Schlusses durch C. Simonides (London 1859), zu welcher ich sofort einige Bemerkungen hinzufügte (ebdas. S. 185 bis 186. 256), ward von A. Harnack (Theol. L.Ztg. 1887, 7) alsbald scharf angegriffen als eine ebenso unnütze wie gefährliche Herausgabe einer reinen Fälschung des Simonides. Dass dieser den griechischen Schluss des Hermas-Hirten unverfälscht geboten habe, behauptete ich in meiner Entgegnung (in dieser Zeitschrift 1887. III, S. 334—342) nicht, wohl aber, dass er dieses Stück nicht selbst gefälscht habe, und dass es nicht aus dem Lateinischen übersetzt sei. Ich fand hier vielmehr eine alte Ueberarbeitung des Hermas-Hirten, ähnlich den überarbeiteten Ignatius-Briefen, daher sehr beachtenswerth und förderlich für die möglichste Herstellung des ursprünglichen griechischen Wortlautes. Den Versuch habe ich am Schlusse p. 126—130 gemacht, nehme aber gern Berichtigungen an.

Es handelt sich aber nicht bloss um den Schluss. Die beiden Handschriften, aus welchen Simonides denselben herausgegeben hat, führten weiter zu einer näheren Untersuchung seiner

beiden Abschriften. Die Abschrift I (L[2]) ist bisher nicht genau genug wiedergegeben. Man hat weder die gleichzeitigen Ueber- und Unterschriften, noch die später meist mit Bleistift geschriebenen Zwischen- und Rand-Bemerkungen des verrufenen Griechen bis jetzt gehörig beachtet. Ich gebe dieselben genau wieder und meine mit guten Gründen so viel behaupten zu dürfen, dass auch die letzteren nirgends auf Fälschung hinweisen, wie denn auch die ihnen verwandte Abschrift II (L[3]), welche man seit 1856 für ganz werthlos hielt, handschriftlichen Werth hat. So ist der ganze apparatus criticus in ein neues Licht gestellt, und die griechische Ausgabe überhaupt gesicherter geworden. Meine grosse 2. Ausgabe von 1881 durfte ich voraussetzen, habe aber doch manches berichtigt (auch durch Interpunction, wie Sim. II, 1 p. 60, 4 sq.) und neue Heilungen verderbter Stellen (z. B. Vis. I, 3, 4 das matte *ον αγαπω*) versucht.

Zu der gegenwärtigen kleineren Ausgabe gebe ich noch einige nicht angezeigte Berichtigungen. Prolegg. p. XXXII, Z. 26 l. cum st. eum, p. XXXIV, Z. 5 v. u. l. L[2] st. L[3], p. XXXVI, Z. 8 l. Lipsiensi st. Lipsiensis. In der Ausgabe selbst p. 15, 18 l. *νεανίσκων* st. *νεκνίσκων*, p. 57, 9 l. *ἀγροίκαις* st. *ἀγροίκας*, p. 68, 22 ist nach *πρόβατα* das Komma zu tilgen, p. 89, 17 l. [3] *,Ποῦ* st. [2] *,Ποῦ*, p. 90, 31 l. *πόλιν* st. *πύλην*. Sim. X, 1, 2 p. 105, 31 l. *ἀεὶ δεῖ* st. *δεῖ*. A. H.

Doctrina XII Apostolorum, Canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae Doctrinae de duabus viis expositiones voteres. edidit, adnotationibus et prolegomenis illustravit, versionem latinam addidit **Franc. Xaver. Funk**. Tubingae 1887. 8. LXVIII et 116 pp.

Der katholische Theolog in Tübingen Dr. F. X. Funk hat sich mit der Ende 1883 veröffentlichten „Lehre der zwölf Apostel" schon mehrfach in Abhandlungen der „Theologischen Quartalschrift" beschäftigt, so dass eine eigene Bearbeitung der so viel besprochenen Schrift von ihm nicht überraschen kann, aber auch eine willkommene Zugabe zu seiner Ausgabe der Patres apostolici ist.

Die Prolegomena beginnen mit der von Wilh. Bickell (1843) veröffentlichten „Apostolischen Kirchenordnung", in welcher ich die von Rufinus erwähnten „Duae viae" oder „Iudicium Petri" (Hieronymus) wiedergefunden zu haben glaube. Funk stimmt mir darin ganz bei, dass diese Benennung nicht mit Harnack u. A. auf die Didache zu beziehen ist, sondern auf die K.O. (p. VII sq.). Das Verhältniss der Didache c. I — V zu dem Barnabasbriefe c. 18 — 20 wird dann zu Gunsten der

Ursprünglichkeit jener Schrift bestimmt. Da scheint sich denn doch die Annahme einer gemeinsamen Grundschrift der „Zwei Wege“ (welche man freilich nicht für ursprünglich jüdisch halten darf) immer mehr Bahn zu brechen. Eine Benutzung der Didache durch Justinus Apol. I, 15—18 wird wohl behauptet (p. XII sq.), aber schwerlich bewiesen, wie Funk denn überhaupt die älteste Bezeugung der Didache zu weit auszudehnen scheint, übrigens alles sehr sorgfältig erörtert und auch die nordamerikanischen Forschungen von Warfield u. A. wohl beachtet. Am wenigsten kann ich mich einverstanden erklären mit seinem Versuche, die ursprüngliche Einheitlichkeit der Didache aufrecht zu erhalten (p. XXIII sq.). Gegen die durchgehende Ursprünglichkeit des Ganzen sprechen nicht bloss innere Gründe, sondern auch die äusseren Zeugnisse der lateinischen Doctrina apostolorum, welche p. 102—104 beigegeben wird, und des Pseudo-Cyprianus de aleatoribus c. A, dessen Anführung aus den Doctrinis apostolorum nun einmal nicht auf die Didache IX, 10 (14). XIV, 2. XV, 2 (3) zurückgeführt werden kann. Dass Athanasius die Didache in kürzerer Gestalt (wohl nur C. I—XI) vor Augen gehabt zu haben scheine, desgleichen Nikophoros, leugnet Funk (p. XXV) selbst nicht. Auch dürfte es ihm schwerlich gelingen, die Ursprünglichkeit von Did. I, 2 bis II, 1[a] zu rechtfertigen. Ist die Didache nicht ein Werk aus Einem Gusse, so lässt sich auch die Zeit der Abfassung nicht so einfach, wie es p. XXXIII sq. geschieht, noch dem Ausgange des ersten Jahrhunderts zuweisen. Als die Heimat dieser Schrift möchte Funk (p. XXXVI sq.) Syrien ansehen. Von der reichen Litteratur über die Didache wird nichts Wesentliches ausgelassen (p. XLVI sq.).

Die Prolegomena behandeln weiter (p. LIII sq.) die Canones apostolorum ecclesiastici, welche dem Herrn Verfasser zu Anfang des 3. Jahrhunderts geschrieben zu sein scheinen, die Constitutiones apostolorum, deren 7. Buch er durch einen Interpolator in der Mitte des 4. Jahrhunderts mit den sechs ersten Büchern vereinigt sein lässt, den Brief des Barnabas, welchen er unter K. Nerva oder bald darauf verfasst sein lässt, und das Fragmentum latinum aus der Handschrift von Melk, deren Wiederauffindung er melden kann.

Der Text selbst enthält die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* mit sorgfältigem, überall beachtenswerthem Commentare (p. 2—49), die *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (p. 50—73), die *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ζ'* nach der Ausgabe von J. B. Pitra (p. 74—97), die Briefe des Barnabas c. 18—20 (p. 98—101) und das Fragmentum latinum

nach der Hs. von Melk (p. 102—104). Den Schluss machen sorgfältige Indices (p. 105—116).

Die montanistische Bearbeitung des vorliegenden griechischen Textes will auch Funk nicht anerkennen. Aber das heilige Wort I, 6 (*εἴρηται*) *Ἱδρωτάτω* (wofür ich in dieser Zeitschrift 1875, S. 81 nicht mehr *Ἱδρυσάτω*, wie Funk angiebt, sondern *Ιερωσάτω* vorgeschlagen habe) *ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς*, ist nun einmal in der h. Schrift nirgends aufzufinden und sieht, zumal wenn man die nicht einmal handschriftliche Lesung *Ἱδρωσάτω* vermeidet, einem montanistischen Prophetenspruche ganz ähnlich. Aus montanistischer Bearbeitung meine ich auch die dunkle Stelle XI, 5 (11), bei welcher Funk fast rathlos bleibt, aufhellen zu können: *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ οὐ κριθήσεται ἐφ᾽ ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* Das kann doch nur heissen: „Jeder wahrhaftige erprobte Prophet aber, welcher zu einem weltlichen Mysterium Gemeindeversammlungen (vgl. IV, 10 oder 14) veranstaltet, aber nicht lehrt zu thun alles, was er selbst thut (sein eigenes Verfahren nicht allgemein machen will), soll nicht gerichtet werden bei euch; denn mit Gott hat er das Gericht (Theil an dem göttlichen Richten); denn ebenso thaten die alten Propheten." Sollte das weltliche Mysterium, zu welchem nur ein wahrhaft erprobter Prophet Gemeindeversammlungen veranstalten darf, wenn er nur nicht solches Verfahren allgemein vorschreibt, nicht eben die s. g. disciplina arcani sein, welche schon Marcion bekämpfte (s. m. Ketzergesch. d. Urchristenth. S. 530), welche schon alte (vormontanistische) Propheten ausgeübt hatten, welche aber nach der neueren Offenbarung des Parakleten als weltlich, wie die Eleusinien u. s. w., erschien und nur noch bewährten Propheten allenfalls gestattet werden durfte? Propheten sind ja auch noch X, 5 (7) bei der Eucharistie nicht gebunden an die vorgeschriebenen Gebete. Den Kataphrygern aber sagt Philaster haer. 49 ausdrücklich nach: publice mysteria celebrant, d. h. sie veranstalten die Gemeindeversammlungen nicht zu einem „weltlichen Mysterium".

A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VII.

Ueber die lukanischen Schriften.

Von

August Jacobsen,

Professor am Friedrichs-Werder'schen Gymnasium in Berlin.

Wie bei jedem verwickelteren literarischen Problem wird man auch bei der Evangelienfrage eine Fülle von Möglichkeiten, wie der Schleier des Geheimnisses zu lüften sei, a priori construiren und selbst für jede aprioristische Construction einige scheinbare Belege finden können. Doch muss vor einem solchen Verfahren, welches dem Tappen im Dunkeln gleicht, nachdrücklich gewarnt werden; die Zeit für solche Versuche ist unwiederbringlich vorüber. Ich sage nicht, dass es schlechthin nachtheilig gewesen ist, vielmehr stimme ich B. Weiss bei, der (Mc. ev. S. 9, s. Leben Jesu I S. 39f.) bemerkt, dass, von der Griesbach'schen Hypothese abgesehen, welche nur den „vorliegenden Thatbestand verdunkelt", „alle andern von theilweise richtigen Beobachtungen ausgehen und somit ihre relative Berechtigung haben". Ja, die zahllosen Hypothesen haben (und das lässt sich schliesslich auch der Griesbach'schen nachrühmen) das weite Feld bestellen, die festen Schollen lockern helfen. Aber zu sichern Resultaten konnte man nur durch die sorgfältigste Vergleichung und Einzelprüfung gelangen. Von den letzten uns allein unmittelbar zugänglichen Erscheinungsformen der evangelischen Literatur, gewissermassen von der

Oberfläche, dem im Canon fixirten Stadium der Entwickelung, musste man suchen zu den Anfängen vorzudringen. Ohne Zweifel ist auf diesem Wege die Zahl der streitigen Fragen schon ganz erheblich beschränkt worden.

Am häufigsten suchen noch die „orthodoxen" Forscher nach vorgefassten Meinungen die Evangelienfrage zu beantworten; dabei spukt vielfach die alte Inspirationstheorie, wenn sie auch nicht mehr in ihrer vollen Wunderlichkeit vertreten wird, noch nach. In ihrem Banne stehend, rufen sie der weiter dringenden Kritik ein dreistes Halt! zu: wo ihre lieben Hypothesen gefährdet werden könnten, ist es strafbarer menschlicher Fürwitz, vorwärts zu gehen. Mit grosser Zuversicht macht jüngst wiederum Nösgen, ohne eine ernste Beweisführung für nöthig zu halten, seine Meinung in folgender Weise geltend: „Einzig und allein die Annahme der Gründung eines jeden Evangeliums auf einen andern Zweig der gemeinsamen apostolischen Ueberlieferung macht sachlich und sprachlich ebenso die Uebereinstimmung der Evangelien mit = wie deren Abweichung von einander so weit verständlich, als dies bei Producten aus einer so fernen und dunklen Zeit möglich ist. Jeder Versuch, eine Urschrift durch literarische Diagnose aus den drei Synoptikern herauszuschälen, muss deren Verschiedenheiten ebenso zu gering anschlagen, als ihr Zusammentreffen übertreiben. Dabei ist jede derartige Hypothese genöthigt, die verschiedenen Redactoren der Evangelien der Unfähigkeit und Tactlosigkeit zu bezichtigen, denselben Willkürlichkeiten, Unaufmerksamkeiten und Flüchtigkeiten in einem Maasse zuzumuthen, das sich mit der aus der Composition der Evangelien erhellenden schriftstellerischen Sorgfalt nicht reimen lässt." (D. Evv. nach Mt., Mk. u. Luk. S. 6 f.) Die Möglichkeit dieser Hypothese ist gefällig einleuchtend: gewiss können drei Schriftsteller unabhängig von einander dasselbe Thema behandeln; — wenn sie, wie im vorliegenden Falle, nicht Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit Jesu sind, so können ja auch die mündlichen oder schriftlichen Quellberichte, welche sie benutzen, unabhängig von einander sein. Die Hypothese ist ferner höchst

nützlich, — sie fordert harmonistische Kunststücke geradezu heraus! Alle vereinzelten, zum Theil auch differente Züge weisen auf besondere Quellen hin — natürlich durchaus ursprüngliche, welche für uns gleich wichtig sein sollen. Weiter darf man aber nicht forschen, — mögen die Verschiedenheiten sich auch zu Widersprüchen steigern, mögen auch die Berührungen die Annahme des Zufalls schlechthin ausschliessen. Nur schade, dass nicht alle Menschenkinder so organisirt sind, dass sie sich bei dem Veto von jener Seite beruhigen können!

Da führt uns denn doch die Tendenzkritik viel näher dem lebendigen Pulsschlage der geschichtlichen Ereignisse als diese willkürliche Aufstellung. Sie weist auf Grund unwiderleglicher Beobachtungen auf verschiedene Strömungen hin, die sich im urchristlichen Zeitalter geltend machen. Indess kann sie ja nicht, will aber auch gar nicht Alles erklären. Um Geschichtsbücher, um Schriften zu verstehen, die nicht die innersten Gedanken des Verfassers wiedergeben, ja, nicht einmal auf eigner Beobachtung der Ereignisse, sondern auf überliefertem Material beruhen, reicht eben die Erwägung des Standpunktes, welchen der Verfasser gewissen Fragen gegenüber einnimmt, nicht hin. Hier nun setzt die literarische Kritik ein, sie sucht noch tiefere Blicke in die Werkstätte des Schriftstellers zu thun, sein Verfahren aus den mannigfachen bedingenden Umständen aufzuhellen.

Besonders klar ist die Sachlage in dem dritten Evangelium, da hier die eingehendste Vergleichung mit den benutzten Quellen möglich ist, — und von hier fällt ein helles Licht auf die lukanischen Acten. Es darf die entscheidende Frage über den historischen Werth der lukanischen Schriften als spruchreif gelten.

A. Das Lukasevangelium.

Von höchstem Interesse ist eine Vergleichung des dritten Evangeliums mit den beiden ersten Evangelien — auch in dem Falle, dass mit Recht jede unmittelbare Einwirkung derselben

auf Lukas in Abrede gestellt werden könnte. Es ist ja nur natürlich, dass man fragt, welcher der Evangelisten die gleiche Aufgabe am besten, am glücklichsten gelöst hat. Wenigstens wüsste ich nicht, aus welchem Grunde eine besonnene Prüfung und Vergleichung dieser Art auf dem vorliegenden Gebiete abzulehnen wäre.

Ich werde mich hier darauf beschränken, einige besonders wichtige Punkte herauszugreifen, bei denen sich das schriftstellerische Verfahren des Lukas offenbart, bei denen man sieht, dass er zuweilen — ich möchte sagen, halb unbewusst — nach eigner Inspiration verfährt. Gerade solche Punkte sind ja von Wichtigkeit, da man bei Beurtheilung der andern lukanischen Schrift in erster Linie auf die Analogie seines Verfahrens im dritten Evangelium angewiesen ist. Sobald klar geworden, dass diese und jene Mängel sich in Folge seiner Stellung zu den Quellen, in Folge der Zeitferne, in welcher er schreibt, ergeben, wird man allen Problemen, die auf eine verwandte Weise ihre einfachste Lösung finden können, anders gegenüberstehen.

Nach Lukas (4, 16—30) soll Jesus gleich im Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit in Nazareth aufgetreten sein und den unempfänglichen Bewohnern seiner Vaterstadt die Worte zugerufen haben: „Kein Prophet ist angenehm in seinem Vaterlande“ — ein Vorgang, der nach den andern Synoptikern (Mk. 6, 1—6. Mt. 13, 54—58) erst später fällt. Dann soll Lukas zufolge (c. 5 in.) die Berufung des Petrus **nach** dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum stattgefunden haben, — so dass also nicht etwa intimere Beziehungen zu dem in Kapernaum ansässigen Petrus für Jesus der Anlass zu seinem dortigen Wirken wurden, wie es der Darstellung des Markus entspricht. Ferner soll nach Lukas Jesus die meisten Reden, so sehr sie auch oft im Wortlaut Reden Jesu entsprechen, von denen uns Matthäus berichtet, aus ganz anderer Veranlassung, zu anderer Zeit, an anderem Ort gehalten haben: besonders der bedeutsame Abschnitt Luk. 9, 51 bis 18, 14 deckt sich nicht, verträgt sich nach seiner Gesammtanlage nicht mit der sonstigen synoptischen Ueberlieferung. Endlich sind, wenn wir

auf Lukas hören, die Jünger nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu seiner Weisung entsprechend in Jerusalem geblieben, während sie den beiden anderen synoptischen Evangelien zufolge, wie Jesus dort selbst gebietet, nach Galiläa zurückkehren.

Das sind meistens Abweichungen in der Anordnung. Soll nicht die Beachtung der chronologischen Ordnung überhaupt und durchaus den Synoptikern abgesprochen werden — was dem in durchsichtiger Klarheit fortschreitenden Gesammtaufbau der synoptischen Geschichtserzählung gegenüber unmöglich ist — so nöthigen diese Differenzen uns zu einer Entscheidung für oder wider Lukas. Sie wird leicht genug zu treffen sein, da sich ergeben wird, dass seine Darstellung auf eine anders und besser geordnete hinweist, dass leicht erkennbar zufällige Verschiebungen eingetreten sind und dass er nicht überall vollständig den Stoff beherrscht: spätere Correcturen konnten nicht so ohne Weiteres vorgenommen werden. — An und für sich ist jedoch die Bedeutung dieser Differenzen nicht so ungeheuer gross; sie erhalten ihr erhöhtes Interesse eben durch die Möglichkeit, daraus das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker zu erhellen.

Stelle ich mich auf Nösgen's Standpunkt und erkläre ganz willkürlich gerade die aufgedeckten Differenzen für bedingt durch die Beschaffenheit der von einander unabhängigen Quellen, so wäre das Problem nicht gelöst, kaum berührt, nur etwas zurückverlegt — und immer befremdlicher würde uns die eigenthümliche, selbst durch das launenhafteste Spiel des Zufalls nicht zu erklärende Art der Uebereinstimmung erscheinen. Nösgen's „verschiedene Zweige der Ueberlieferung" sind einfach und wenig glücklich für das vorliegende Bedürfniss fingirt. Ihm flössen die Consequenzen der sog. Benutzungstheorie grosse Sorge für den schriftstellerischen Ruhm der Evangelisten ein: freilich übertreibt er nicht wenig. Lukas selbst würde wohl gelächelt haben über die allzuzarten Bedenken. Er kann sich ja wahrlich immer noch mit seiner literarischen Thätigkeit sehen lassen, auch wenn die Composition seiner Schriften beleuchtet

wird und in einzelnen Punkten bemängelt werden muss. Mag eine kirchliche Partei ein Interesse daran haben, hier ein unnahbares Geheimniss zu statuiren, die Christenheit hat jedenfalls dies Interesse nicht. — Uebrigens muss Nösgen, der a. a. O. S. 269 erklärt: „Das griechische Matthäusevangelium aber kann Lukas gar nicht vor seiner Arbeit bekannt geworden sein, weil seine Benutzung durch die zahlreichen Auslassungen, unerklärliche Verkürzungen und Aenderungen ausgeschlossen wird“, — bei dem Begriffe „Benutzung“ ganz ungewöhnliche Vorstellungen haben.

Einen gewissen Rückhalt würde Nösgen's Meinung allenfalls an dem Vorwort des dritten Evangeliums gewinnen können, wenn die vielen Aufzeichnungen, auf welche Lukas hinweist, ausschliesslich das Leben Jesu beträfen und nicht vielmehr das Quellenmaterial für das aus mehreren λόγοι bestehende lukanische Geschichtswerk umfassten. Ich wage jene Auffassung keineswegs mit völliger Bestimmtheit zu bestreiten, ein Beweis ist doch aber wahrlich auch durchaus nicht dafür erbracht, Vieles spricht indess dagegen. Das urchristliche Zeitalter macht gar nicht den Eindruck grossartiger literarischer Productivität, wie es bei der beliebten Beziehung und Deutung des Wörtchens πολλοί (Luk. 1, 1) der Fall gewesen sein müsste. Der Zusammenhang beider lukanischen Schriften, Modificationen im ersten Theil, im Evangelium, aus Rücksicht auf einzelne Züge im zweiten Theil, in der Apostelgeschichte, zwingen ferner zu der Annahme, dass Lukas bei der Abfassung der ersten Erzählung eine Fortsetzung ganz bestimmt geplant habe und dass das eigentlich und hauptsächlich Unterscheidende seines Unternehmens eine Darstellung des Gesammtverlaufes der neuen reformatorischen Bewegung bis auf seine Zeit ist. Schwebt ihm diese Absicht bei den Worten παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν vor, so ist es doch das Natürlichste und Richtigste in V. 1 an die Vorarbeiten der ersten und zweiten und eventuell einer dritten Schrift zu denken. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, dass das Unternehmen nicht in einem Zuge, in einem einzigen Buch ausgeführt ist: die antike Buchrolle ge-

stattete es offenbar nicht. Aus Birt („Das antike Buchwesen“ 1882) ersehen wir, dass diese Buchrollen von bestimmt abgepassten Formaten sind und dass man mit Rücksicht auf eine haushälterische Verwendung des Materials sorgfältig den Umfang der einzelnen Bücher berechnete und die entsprechenden Dispositionen traf. Bezeichnender Weise sind die beiden lukanischen Schriften (ebenso auch das Matthäusevangelium) von fast gleichem Umfang. In beiden Schriften fällt der etwas abrupte Schluss auf, der sich am einfachsten aus Raummangel erklärt: eine Bestätigung dieser Auffassung liegt darin, dass die zweite Erzählung zunächst den knappen Schluss der ersten vervollständigt (eine dritte Schrift, für die es ja nicht an Stoff gefehlt haben würde, hätte vermuthlich der zweiten gegenüber dieselbe Aufgabe zu erfüllen gehabt; — Vermuthungen darüber, wie es gekommen, dass uns nur ein Torso, freilich ein grossartiger Torso vorliegt, drängen sich von selbst auf).

Endlich will ich nur noch darauf hinweisen, dass auf dem Wege, auf dem allem Anschein nach die Evangelienforschung sich weiter entwickeln wird, — ich meine, dass bei dem immer entschiedeneren Durchdringen der sog. Benutzungshypothese die Annahme vieler evangelischer Urschriften von selbst hinfällig werden wird.

Ganz anders würde freilich die Sachlage sein, ja vollständig zurückgedrängt würden die eben vorgetragenen Entscheidungsgründe werden, wenn die Abweichungen des Lukasevangeliums von den beiden anderen Synoptikern eine grössere innere Bedeutung hätten, — aber sie beruhen gar nicht auf verschiedener Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte, sondern nur auf zufälligen, äusserlichen Momenten und Veranlassungen, welche sich vollständig aufhellen lassen. Wie verhält es sich denn nun mit den Differenzpunkten, welche wir oben berührt haben?

a) Nach Lukas ist Jesus gleich im Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit in seine Vaterstadt Nazareth gegangen, hat dort vor wenig empfänglichen Gemüthern gepredigt, so dass er voll Unwillen ausrief: Kein Prophet ist angenehm in seinem



Vaterlande. Diese Scene entspricht ganz genau der Scene, welche sich nach Mk. 6, 1—6 bei der zweiten und letzten Rundreise Jesu durch Galiläa in Nazareth abspielt. Ohne Zweifel ist auch dieselbe Scene gemeint; Lukas giebt uns selbst die Waffen gegen sich in die Hand, indem er durch seine Darstellung beweist, dass die Scene dort, wohin er sie verlegt hat, gar nicht passt. Lukas lässt nämlich unvorsichtiger Weise Jesus zu den Bewohnern von Nazareth sagen: — — „Wie grosse Dinge haben wir gehöret, zu Kapernaum geschehen! Thue auch also hie in deinem Vaterlande!" Da Jesus im Beginne seiner öffentlichen Thätigkeit steht, da er auch nach der Darstellung Lucae Kapernaum noch nicht einmal berührt hat, so kann diese Erzählung in ihrer ganz bestimmten Fassung und zeitlichen Ordnung nicht der Wirklichkeit entsprechen. Diese Perikope ist an unrechter Stelle eingefügt, sie muss durch irgend einen neckischen Zufall hierher verschlagen sein. Geringere Abweichungen, mancherlei Zusätze und Ausschmückungen des Berichts erklären sich leicht bei der naheliegenden Annahme, dass Lukas hier nicht genau einer schriftlichen Vorlage folgt, sondern aus der Erinnerung schreibt. Besonders ein Zug ist charakteristisch, er kennt aus seiner Zeit, aus seiner Umgebung die Juden wohl nicht anders als abgewandt vom Christenthum und überträgt ihre Feindseligkeit auf die Zeitgenossen Jesu. „Sie wurden voll Zorns Alle, die in der Schule waren, da sie das höreten, und stunden auf und stiessen ihn zur Stadt hinaus und führeten ihn auf einen Hügel des Berges, darauf ihre Stadt gebauet war, dass sie ihn hinabstürzten." So beginnt „das öffentliche Auftreten Jesu unter den Juden mit einem grellen Missklange und die πατρίς, in welcher Jesus Verwerfung findet, wird zugleich die allgemeinere Bedeutung der jüdischen Heimath haben" (Hilgenfeld, Einl. S. 558).

b) Nach der lukanischen Erzählung kommt Jesus sofort nach jenem Auftritt in Nazareth nach Kapernaum, er tritt in der Synagoge auf, geht in Petri Haus, heilt Petri Schwiegermutter u. s. w. Jeder Zug entspricht der Darstellung Marci — unterschiedlich ist nur der Umstand, dass im 3. Evangelium

all' diese Begebenheiten der Berufung der ersten Jünger, also auch des Petrus voraufgehen. Die Beziehungen Jesu zu Petro sind hier unaufgehellt und unverständlich. Ganz unerwartet aber wird dann von Lukas das Versäumte nachgeholt, — er schmückt in einzelnen Zügen wieder den Bericht der ersten Berufungen aus, in anderen Zügen dagegen, besonders in Beziehung auf die mit Petro Berufenen ist er von befremdlicher Kürze. Zugleich aber ist leicht ersichtlich, dass sich dieser Bericht zwischen zwei zusammengehörige Perikopen gedrängt hat: Luk. 5, 12 knüpft an den Schluss des 4. Cap. an.

Auch hier liegt nicht eine ursprünglich andere oder gar gleichberechtigte Darstellung, sondern nur eine zufällige Verschiebung vor. Handelte es sich um lose Blätter, so könnte man fast auf die Vermuthung kommen, dass die Blätter mit den Perikopen „Jesus in Nazareth“ und „Petri Fischzug“ an unrichtiger Stelle eingefügt seien. Ich sage absichtlich, fast könnte man auf die Vermuthung kommen, denn man sieht ja leicht, dass eine blosse Umstellung hier nicht genügt und nicht möglich ist. So muss denn doch wohl die auffällige, in jeder Hinsicht unbegründete Ordnung dieser Perikopen auf eine andere Weise entstanden sein. Erklärungsversuche sind nothwendig und keineswegs aussichtslos.

Die Schichtung dieser Perikopen in Lukas entspricht bis zu einem gewissen Punkt den anderen Synoptikern. Wenn man nun sieht, dass in Matthäus an der Stelle, wo Lukas abweicht, der Satz steht *καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ, ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναούμ* (Mt. 4, 13), so ist sofort die Möglichkeit klar, dass hier auf dem Wege einer naheliegenden Ideenassociation der Bericht über das Auftreten in Nazareth herangezogen ist. Lukas musste wohl die Worte so verstehen „er verliess Nazareth“, — Lukas wollte Jesus nicht unnützer Weise dort weilen lassen, noch die Scene mit eigenen Erfindungen ausfüllen. Fügte er den Bericht Mk. 6, 1—6 hier ein, so kam dieser Vorfall ja auch so zur Geltung: ob die Scene sich früher oder später abspielte, konnte schliesslich allenfalls für ihre Bedeutung als irrelevant erscheinen. Wohl zu beachten

ist auch, dass diese Perikope nachher im richtigen Zusammenhange nicht etwa wiederholt wird: Lukas bleibt sich darin ziemlich treu und hütet sich möglichst vor Wiederholungen. — Analogien finden sich in den lukanischen Schriften öfters: bei der Massenhaftigkeit des Materials in den Anfängen dieser christlichen Schriftstellerei und rücksichtlich der Acten bei dem allerersten Versuch einer umfassenden Darstellung des apostolischen Zeitalters sind derartige leichte Versehen entschuldbar und erklärlich. Aehnlich verhält sich Lukas den sog. Doubletten des Mt. gegenüber, worauf ich in meinen Untersuchungen über die synoptischen Evangelien p. 35 u. s. w. hingewiesen habe.

Das, was zunächst als Möglichkeit erscheint, wird zur Gewissheit, wenn man sieht, dass durch denselben Satz des Matthäusevangeliums auch die Fortsetzung des Berichts, die sich als nicht richtig geordnet erwies, erklärt wird und in allen Anstössen bedingt ist. Er las weiter: — „kam und wohnete zu Kapernaum." Und unmittelbar auf den Besuch in Nazareth lässt Lukas die Schilderung der Vorgänge in Kapernaum, genau der Darstellung Marci entsprechend, folgen: selbst Züge des Markus werden gebracht — oder sagen wir gleich besser entlehnt —, welche sich dort auf die kurz zuvor berichtete Berufung der ersten Jünger beziehen, hier aber, wo diese Berufungen noch nicht stattgefunden haben, beziehungslos sind. Und sobald Lukas, durch diese Mängel seiner Darstellung auf die Lücke aufmerksam gemacht, beim ersten möglichen Abschnitt Petri Berufung eingeschaltet hat, setzt er seine Erzählung wieder in einer dem 2. Evangelium entsprechenden Anordnung fort. Ich halte diese Erklärung für geradezu zwingend. — Hier ist Nichts angenommen, was das Ansehen, die schriftstellerische Bedeutung des Lukas irgendwie antastet. Ein einfaches, psychologisch leicht zu erklärendes Versehen liegt vor. Lukas hat in schriftstellerischem Eifer in Folge zufälliger Reminiscenzen einzelne Erzählungen umgestellt. Er giebt sich ja selbst nicht — und um so leichter wurden Verschiebungen möglich — als Augen- und Ohrenzeuge der Wirksamkeit Jesu, er weiss ja nur auf Grund von Studien, Untersuchungen und

vielleicht vereinzelten mündlichen Ueberlieferungen von Jesu Leben und Wirken zu erzählen. Ihm kommen in Folge davon naturgemäss kleine Verschiebungen wenig oder gar nicht zum Bewusstsein.

Ausserdem vergegenwärtige man sich die weitgehende Uebereinstimmung hier zwischen Lukas und Matthäus auf der einen, zwischen Lukas und Markus auf der anderen Seite, man würdige zugleich die freie Bewegung eines gewandten Schriftstellers — Manches konnte zweifellos von ihm aus dem Gedächtniss niedergeschrieben und dabei stilistisch modificirt werden — und man wird die Abhängigkeit des Lukas ordentlich greifen können.

Auf die Fassung und Ordnung der Perikopen lege ich hier Gewicht. Man hat mich zuweilen — erfreulicher Weise jedoch nur in vereinzelten Fällen so missverstanden, als ob ich durch zufällig beobachtete Berührungen mich zu allzuweit gehenden Schlüssen hätte verleiten lassen. Ich kann versichern, dass all' meinen Publicationen die eingehendsten und ängstlichsten Untersuchungen voraufgingen, und dürfte erwarten, dass man sie nicht mit dem ersten besten Einfall zu discreditiren sucht, dürfte erwarten, dass Fachgenossen, an die ich mich bisher ausschliesslich gewendet, nicht einige Punkte aus dem Zusammenhange herausrissen und so thäten, als ob meine Untersuchungen nur zufällige Berührungen in's Auge gefasst hätten.

c) Was den folgenden Punkt, den sog. Reisebericht betrifft, so ist in einer Abhandlung in dieser Zeitschrift (1886. II) von mir wiederum nicht so sehr auf die Fülle der einzelnen Berührungen der Nachdruck gelegt, als vielmehr auf die strenge Reihenfolge der Entlehnungen. Diese Abhängigkeit in der Anordnung trat nur darum nicht so augenfällig hervor, weil Lukas in Folge von Ideenassociationen hier und da auch Anderes heranzog und dann erst wieder zur Ordnung des Matthäus zurückkehrte.

Ich habe übrigens gar nicht mit voller Entschiedenheit das Vorhandensein anderer Quellen für Lukas ausser den beiden ersten synoptischen Evangelien bestritten und in manchen

Fällen nur eben die Möglichkeit einer Entlehnung aus Matthäus oder die Möglichkeit eigener Constructionen des Lukas betont. Immerhin kann eine ebionitische oder eine judenchristliche Quelle dies und jenes vorgebildet haben: bei der Fülle der Entlehnungen aus Matthäus fällt es jedoch nicht sehr in's Gewicht. Eigenthümliche Fassung hat, wie Hilgenfeld, Keim, Lipsius, Schmiedel u. A. betonen, der Schluss einzelner Gleichnisse: es sieht aus, als ob Lukas gegen die Anschauungen, welche in dem Gleichniss ausgedrückt sind, protestiren will. So ist dem Gleichniss vom klugen Haushalter in Luk. 16, 14—18 eine antijüdische Wendung gegeben (Hilgenfeld, Einl. S. 565). Ebenso erhält „das Gleichniss vom armen Lazarus, wie nach de Wette's Anregung zuerst Zeller (Theol. Jahrb. 1843, S. 626 f.) gesehen hat, eine andere Wendung durch den künstlich angehängten Schluss 16, 27—31, welcher dem Reichen plötzlich das Gepräge des trotz Jesu Auferstehung ungläubigen Judenthums aufdrückt" (ib. S. 566). Hilgenfeld kommt zu dem wohl unanfechtbaren Schluss, dass Lukas „auch wenigstens eine aussercanonische Evangelienschrift, welche noch die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins darlegte, benutzt, aber allem Aufgenommenen, was er frei genug verarbeitete, durch Aenderungen und Zuthaten mehr oder weniger das Gepräge seines Paulinismus aufdrückt (S. 567).

Ueber das Verhältniss des Reiseberichts zum Matthäusevangelium kann m. E. im Ganzen kein Zweifel mehr sein. Nun sehe man aber einmal diesen Abschnitt an! Soweit Lukas in Wirklichkeit davon entfernt ist, nach dem ersten Schein gerirt er sich als ein besonderer Kenner der evangelischen Geschichte, welcher die anderen Synoptiker erheblich zu vervollständigen weiss. Er stellt aber in dem mittleren Haupttheil seines Evangeliums nur das, was er sonst nicht einschalten konnte (besonders wegen der Differenzen seiner beiden gewichtigsten Vorlagen, auf die ich in meinen Untersuchungen über die synopt. Evv. wiederholt nachdrücklich hingewiesen habe), zusammen, um zumal Reden des Herrn dem Theophilus nicht vorzuenthalten. Dabei macht er, mehrmals einige ge-

schichtliche Bemerkungen aus Matthäus und Markus wiederholend (wie ich a. a. O. nachwies), neue Ansätze, durch die man sich täuschen liess. Beyschlag u. A. haben sogar gemeint, darin Spuren und Andeutungen einer längeren öffentlichen Wirksamkeit Jesu finden zu können. Und auch die Annahme, dass einzelne Partien der Spruchsammlung mit kurzen historischen Einleitungen versehen gewesen seien, hat darin besonders ihren Grund.

In Wirklichkeit liegt in dem sog. Reisebericht lose zusammengestelltes Material nach der Ordnung des ersten Evangeliums vor: dem Scheine nach eine eigenartige selbständige Construction, freilich, wie allseitig zugestanden wird, ohne durchsichtige Disposition, eine Construction, die die Möglichkeit, einen historischen Verlauf und Zusammenhang nachzuweisen, ausschliesst.

Will man die lukanischen Schriften richtig würdigen, so muss man besonders diesen Abschnitt in's Auge fassen. Man wird sich darüber bald klar werden, dass dem Lukas eine genaue Nachzeichnung des Lebens Jesu nicht möglich ist. Er beschränkt sich hier im Wesentlichen auf die Aussprüche des Herrn. Und in der That war es ja ausreichend, wenn er Theophilus die neue Lehre nahebringen, die ἀσφάλεια der Lehren seiner christlichen Unterweisung darlegen wollte. Es kam dann nicht darauf an, nicht so sehr darauf an, in welcher Situation dieses oder jenes Wort gesprochen war. Lukas hat eben gethan, was er zu thun vermochte. Man darf aber doch nun und nimmermehr ihn als einen durchaus sicheren Führer durch die älteste Geschichte des Christenthums feiern. Für die Acten ist dies Resultat von Wichtigkeit.

d) Im dritten Theil seines Evangeliums stimmt Lukas wiederum ganz auffällig mit Markus überein. Gerade aber der Punkt, welcher hier noch hervorgehoben werden soll, zeigt deutlich, dass auch bei seinen sachlichen Abweichungen unverkennbar Rücksicht und Bezugnahme auf die anderen Synoptiker stattfand. Es sind eigenthümlich differente und doch auch wieder nahe sich berührende Zwischenbemerkungen genau

an derselben Stelle gemacht. Mk. 16, 7 steht geschrieben: Gehet aber hin und saget's seinen Jüngern und Petro, dass er vor euch hingehen wird in Galiläa; da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat (s. 14, 28. Mt. 28, 7. 26, 32). Dem entsprechend gehen nach der Darstellung der ältesten Evangelisten die Jünger nach der Katastrophe in das galiläische Land zurück; dort werden sie der ersten Erscheinungen des Auferstandenen gewürdigt. Lukas hat mit Rücksicht auf die Fortsetzung seiner Erzählung in der Apostelgeschichte diesen Bericht abgeändert; er schreibt (24, 49): Und siehe, ich will auf euch senden die Verheissung meines Vaters; ihr aber sollt in der Stadt Jerusalem bleiben, bis dass ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe u. s. w. Natürlich konnte er daneben die oben aus Mk. 16, 7 angeführten Worte des Engels in ihrer ursprünglichen Fassung nicht verwenden. Doch lässt er an derselben Stelle, in demselben Zusammenhang die „zween Männer mit glänzenden Kleidern" sagen (24, 6): Er ist nicht hie, er ist auferstanden; gedenkt daran, wie er euch sagte, da er noch in Galiläa war u. s. w. Also in einer im Wesentlichen gleichen Scene schreibt der Eine: — in Galiläa — werdet ihr ihn sehen, wie er euch sagte; der Andere: wie er euch sagte, da er noch in Galiläa war. Welch' auffälliges Spiel des Zufalls, wenn beide Schriftsteller ganz selbständig und unabhängig von einander diese so ähnliche Zwischenbemerkung an demselben Punkte gemacht, resp. in verschiedenen Vorlagen gefunden hätten! Nun lag aber im Zusammenhang des Lukas gar kein Grund zu einer solchen Bemerkung vor, ja sie ist sachlich nicht einmal ganz genau. Es bleibt nur die Erklärung übrig, dass dem dritten Evangelisten die Markusstelle vorlag und dass er sie ein wenig für seine Erzählung modificirte. — Wie man die abweichenden Angaben des Lukas für richtiger und ursprünglicher hat halten können, ist mir nicht erfindlich. —

Ist aber die Gesammtcomposition des Lukasevangeliums in steter Bezugnahme auf die anderen Synoptiker entstanden, dann erscheinen auch vereinzelte Züge, welche Lukas eignen, in anderer Beleuchtung. Man hat sie oft, ohne eine volle Berech-

tigung dazu zu haben, für die Reconstruction des Lebens Jesu verwendet. Ich greife beispielsweise aus den letzten Abschnitten der evangelischen Geschichte einige solcher Züge heraus. Luk. 19, 41—44: Als er nahe hinzu kam, sah er die Stadt an und weinte über sie und sprach: Wenn du es wüsstest, so würdest du auch bedenken zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dienet. Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen. Denn es wird die Zeit über dich kommen, dass deine Feinde werden um dich und deine Kinder mit dir eine Wagenburg schlagen, dich belagern und an allen Orten ängsten; und werden dich schleifen und keinen Stein auf dem andern lassen, darum, dass du nicht erkennet hast die Zeit, darinnen du heimgesucht bist. — In der Leidensgeschichte hören wir, dass Jesus den verwundeten Knecht des Hohenpriesters geheilt (22, 51), — die Verhandlung vor Pilatus wird ausgedehnt, auch von Herodes soll ein Urtheil eingeholt werden u. s. w. Wäre das dritte Evangelium selbständiger verfasst, so könnten eher manche Züge als in einem treuen Gedächtniss aufbewahrt gelten. Aber hier, wo er in der Hauptsache abhängig ist und nichts weiss, was er nicht aus den Schriften seiner Vorgänger ersehen hat, wo seine Zusätze nur den Eindruck ausschmückenden Beiwerks machen, kann kein Gewicht auf die ihm eignenden Nebenzüge gelegt werden. Am allerwenigsten ist es dann möglich, wenn diese Züge, wie es mehrfach geschieht, nach ihrer Fassung in einen Gegensatz zur ältern synoptischen Darstellung treten. Nach Lukas (22, 52) sollen sich die Hohenpriester, die Hauptleute des Tempels und die Aeltesten selbst aufgemacht haben, um Jesus zu fangen — nach Lukas (23, 40) soll nur der Eine der beiden Uebelthäter, welche mit Jesu gekreuzigt worden, gelästert, der Andere aber den Spötter mit strengen Worten gestraft haben. Können diese Züge sich neben der marcianischen Darstellung behaupten und zur Geltung kommen? Ich erkenne bereitwillig die schriftstellerische Gewandtheit des Lukas an; er hat ersichtlich den Stoff sich so weit angeeignet, dass er mit einer gewissen Selbständigkeit schreiben, zuweilen aus dem Gedächtniss nachschaffen kann:

er schmückt wohl den Bericht etwas aus und kommt so selbst in einen gewissen, natürlich unwillkürlichen Widerspruch zu seinen Vorlagen. Jedenfalls aber können zwei sich widersprechende Darstellungen nicht den Anspruch erheben, gleichberechtigte Traditionen zu sein. Ich bausche ja die Abweichungen nicht auf. Es handelt sich zumeist um Versehen und Gedächtnissfehler, welche sich ganz wohl mit dem Ernst und der Akribie des Schriftstellers vertragen.

Hätte ich in Lukas nur die eine oder die andere vereinzelte Beobachtung gemacht, so würde ich nicht wagen zu behaupten, das Verhältniss des dritten Evangeliums zu den beiden andern synoptischen Evangelien ist so oder so: hier muss nun aber doch die Gesammtheit der Beobachtungen gewürdigt werden. Und wenn in vielen Fällen die directe Entlehnung unzweifelhaft ist, dann heben sich in andern Fällen, wo an und für sich nur mit geringerer Sicherheit geurtheilt werden könnte, die Grade der Möglichkeit. Hat Lukas zweifellos einige Perikopen im Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu verschoben, indem er durch die Abweichungen der beiden ersten Synoptiker von einander irre geleitet wurde, hat er zweifellos den eigenartigen sog. Reisebericht frei gebildet, indem er dem Gange des Mt. dabei folgt, so ist jedenfalls kein Grund vorhanden, für geringfügige Differenzen, welche sich zudem bei hinlänglicher Würdigung schriftstellerischer Freiheit und menschlicher Schwäche leicht eben daraus erklären, auf das Vorhandensein anderer, ja gleich vieler anderer Quellen zu schliessen. Gewonnen würde ja übrigens nichts dadurch werden, das eine und das andere Versehen würde ja dadurch nicht wegerklärt — und ob nun der, welcher ein Versehen begangen hat, Lukas heisst oder eine andere uns dem Namen nach unbekannte Persönlichkeit des urchristlichen Zeitalters ist, freilich eine Persönlichkeit, der doch Lukas ein unbedingtes Vertrauen geschenkt hätte, wäre ja am Ende auch wohl gleichgültig. Hier handelt es sich in erster Linie durchaus um die Differenzen der synoptischen Evangelien und eine greifbar mögliche Erklärung, — schon kann das Zugeständniss gefordert werden,

dass Lukas gegenüber den andern Synoptikern nicht im Rechte ist, sondern sie vielmehr nur in missverständlicher Auffassung modificirt hat: man darf nicht durch ein Gewirre beliebiger, rein in der Luft schwebender Annahmen die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ablenken. Wichtiger als die Frage nach den Quellen des Lukasevangeliums ist die Frage nach dem historischen Werth seiner besondern Mittheilungen. Hier aber scheint mir das eine wie das andere erledigt zu sein. —

Ich füge noch einige andere beachtenswerthe Eigenthümlichkeiten, die besonders auch für die Beurtheilung der Apostelgeschichte von Gewicht sind, hinzu. Ist einmal, wie es auch zumeist geschieht, die Abfassung beider Schriften durch Lukas zugegeben, so wird man ja in erster Linie am Evangelium Beobachtungen anzustellen haben, da diese Schrift rücksichtlich ihrer ganzen Composition, ihrer relativen Selbständigkeit besser zu controliren ist wie die andere, — und es ist wenigstens von vornherein wahrscheinlich, dass Eigenthümlichkeiten der einen in der andern Schrift wiederkehren. Schade nur, dass sich im Evangelium die mannigfachen Beziehungen zu den andern Synoptikern nicht anschaulich genug typographisch darstellen lassen, so sorgfältige und glückliche Bemühungen auch darauf von Schulze (Evangelientafel, 2. Aufl.), Holsten u. A. verwendet sind.

Lukas hat zuweilen Züge weiter Hand vorbereitet, er weist in kurzen Anspielungen bei passender Gelegenheit auf Späteres hin. Dadurch zeigt er, wie es meiner Auffassung von seiner schriftstellerischen Thätigkeit entspricht, dass er sich zuvor mit dem ganzen Darstellungsstoff vertraut gemacht hat. Solche Anspielung auf spätere Züge der Darstellung darf aber doch nicht mit Zuversicht als ein Fragment aus besonderer Quelle betrachtet werden. So fügt er bei Erwähnung des Vierfürsten Herodes die Bemerkung hinzu „und begehrte ihn zu sehen" (9, 9) — im Hinblick auf die Erfüllung dieses Wunsches, von der er später zu berichten weiss. Ebenso weist 1, 80 auf 3, 2; 8, 2 f. auf 23, 49; 4, 13 auf 22, 28 hin.

Eine andere Eigenthümlichkeit ist die Belesenheit im Alten

Testament. In den Reden der verschiedensten Personen, in allen Theilen der lukanischen Darstellung kehren Reminiscenzen aus dem A. T. wieder: doch gewiss eine Bereicherung, welche die Darstellung durch Lukas selbst erfahren hat. Diese Citate könnten, so glücklich sie oft angebracht sind, ohne eigentlichen Verlust für die evangelische Geschichte ausgeschieden werden. Einzelne Abschnitte, wie die Kindheitsgeschichten, würden dann erheblich zusammenschrumpfen.

Endlich weise ich nochmals nachdrücklich auf die Bekanntschaft Lucae mit den paulinischen Schriften hin, wie sie mit Recht auch von Hilgenfeld, Einl. S. 571 f. Anm., Holtzmann Synopt. Evv. u. Einl. u. A. betont wird.

B. Die lukanische Apostelgeschichte.

Zu vermuthen ist ohne Weiteres, dass die Bekanntschaft des Verfassers mit den paulinischen Briefen, wie sie schon aus dem 3. Evangelium hervorgeht, auch der Apostelgeschichte zu Gute gekommen ist. Im Ernst kann kaum das „ob“, sondern nur das „wie viel“ in Zweifel gezogen werden. Est ist eine der interessantesten und gewichtigsten Fragen der neutestamentlichen Kritik geworden, ob Lukas die Kenntniss der in dieser Schrift behandelten Vorgänge nicht zu einem guten Theil der schriftstellerischen Hinterlassenschaft Pauli verdankt, ob er nicht in den meisten Abschnitten des Geschichtsbildes, welches er von der apostolischen Zeit entwirft, von Pauli Briefen abhängig ist.

Rücksichtlich der andern Eigenthümlichkeiten, welche bei Besprechung des 3. Evangeliums notirt sind, sieht man sofort, dass dem Verfasser auch hier eine nicht geringe Belesenheit im A. T. zu Gebote steht, dass er auch hier bald auf frühere, bald auf spätere Partieen seiner Erzählungen Bezug nimmt. Er hat sich das Material so weit fest angeeignet, dass es ihm in den verschiedenen Abschnitten seines Geschichtswerkes im Wesentlichen vollständig gegenwärtig ist. Die natürlichen Folgen einer freieren, oft gedächtnissmässigen Behandlung des reichen

Materials: diese oder jene Verschiebung, diese oder jene Auslassung einzelner Züge konnten auch hier leicht eintreten.

Erwies sich Lukas in seinem Evangelium als ein durchaus secundärer Schriftsteller, als ein Schriftsteller, der den Ereignissen so fern stand, der so wenig über etwa für uns verlorenes, ursprüngliches Quellenmaterial verfügen konnte, dass er in keiner nennenswerthen Beziehung die evangelische Geschichte wirklich bereichert hat, so ist auch hier eine grosse Vorsicht geboten, so kann hier jedenfalls nicht mehr a priori angenommen werden, dass Lukas Verlauf und Zusammenhang der Ereignisse im apostolischen Zeitalter sicher auf's Beste kannte. Ich bestreite ja die Möglichkeit nicht, dass Lukas hier besser orientirt war, aber er muss sich darüber doch erst ausweisen. Man kann doch nicht erst mit Berücksichtigung verschiedener Mängel und Lücken in der Apostelgeschichte sich den Zweck dieser Schrift construiren und dann sagen, weitere geschichtliche Mittheilungen vertrügen sich mit den Absichten des Verfassers nicht. Das wäre ein circulus vitiosus. Wenn sich auffällige Lücken und erheblichere Abweichungen von dem anderweitig zu constatirenden geschichtlichen Hergange nachweisen lassen sollten, so wäre doch die Annahme, dass Lukas Manches eben nicht besser gewusst, näher liegend. Es ist z. B. kaum verständlich und mit irgend welchen erdichteten Zwecken der Acten vereinbar, dass uns nur eine kurze Mittheilung über das Ende, nicht aber über das Wirken des ältern Jakobus gemacht wird, dass Petrus inmitten seiner Thätigkeit aus dem Gesichtskreis des Schriftstellers verschwindet (Act. 12, 17 — er ging hinaus und zog an einen andern Ort), dann noch einmal in einer Situation, die bei Paulus gezeichnet ist, auftaucht und darauf abermals und definitiv verschwindet.

Die wichtigste Aufgabe, welche die Kritik der Apostelgeschichte gegenüber hat, ist die, ihre Zuverlässigkeit zu prüfen und bei etwaigen Differenzen — besonders kommt natürlich die paulinische Literatur in Betracht — die Genesis der lukanischen Darstellung nach Möglichkeit aufzuhellen. Ich habe unter vielfach freundlicher Zustimmung in einer Abhandlung

„Die Quellen der Apostelgeschichte“ (Programm des Fr.-Werderschen Gymn. 1885) betont, dass Lukas durchgängig von Pauli Schriften abhängig ist, dass er sie für den ersten Theil der Acten sogar als seine gewichtigste Quelle gehabt hat. Es waren wahrlich auch hier nicht einzelne zufällige Berührungen zwischen Pauli Briefen und den Acten, wodurch ich mein Urtheil bestimmen liess, — um aber gelegentlichen derartigen Missverständnissen und Missdeutungen entgegenzuwirken, will ich auf einige Hauptpunkte nochmals zurückkommen und näher eingehen.

Sollte sich auch hier ergeben, dass Lukas den Ereignissen nicht nahe genug gestanden hat, sich nicht so über sie informirt hat, um sie anschaulich und genau zu zeichnen, dass er uns eine eigenthümliche Mischung von historischen und unhistorischen Angaben bietet, sollten sich — worauf es hauptsächlich hinauslaufen wird — Differenzen zwischen den paulinischen und lukanischen Berichten herausstellen, so wird nicht leicht Jemand zweifelhaft sein, wohin er sich zu wenden, an welchen Schriftsteller er sich zu halten hat.

I. Wir beschäftigen uns zunächst mit einigen Abschnitten aus dem Leben Pauli. Unmittelbar nach seiner Bekehrung soll Paulus, steht Act. 9 geschrieben, in Damaskus gewirkt haben, von dort durch feindselige Bewegungen der Juden vertrieben sein und dann in Jerusalem das Evangelium verkündet haben. Ferner berichtet Lukas von einem abermaligen Aufenthalt Pauli in Jerusalem noch vor der Zeit des Concils und von der Ueberbringung einer Handreichung an die Brüder. Die Angaben an und für sich sind im Wesentlichen ziemlich richtig, die Zeitbestimmung aber ist es nicht. Aus unanfechtbaren paulinischen Notizen ergiebt sich, dass vieles Einzelne verschoben und in einen fremdartigen Zusammenhang gebracht ist. Ein Versuch, die abweichende Ordnung zu erklären, ist jedenfalls nothwendig. Neben der paulinischen Darstellung kann sich die lukanische nicht behaupten, jene ist im Recht, diese im Unrecht, aber es ist im Wesentlichen nur ein Mangel der Gruppirung. Hier handelt es sich ja nicht um Etwas, was

er miterlebt hat, sondern nur um Etwas, das er gehört oder gelesen hat. Bausteine, die für eine andere Zusammenordnung bestimmt waren, sind von Lukas versetzt, umgestellt. Wo hat er diese Bausteine gefunden? Gewiss wäre es ja ein besonders glücklicher Zufall, wenn wir nach so langer Zeit noch den Steinbruch ermitteln sollten, aber ausgeschlossen ist doch die Möglichkeit nicht. Ja, die Annahme, dass Lukas hier etwas aus den paulinischen Briefen entnommen, drängt sich von selbst auf. Da, wo er sicher auf Berichte Anderer angewiesen war, konnte er ja gar nichts Besseres thun, als aus den Mittheilungen dessen schöpfen, der im Mittelpunkte der ganzen Bewegung für den darzustellenden Zeitabschnitt stand. Man halte sich doch nur immer gegenwärtig, dass auf keine Weise gewisse Mängel der lukanischen Erzählung beseitigt werden können. Sie bleiben bestehen — gleichviel, ob man meine Erklärung billigt oder nicht; sie haben doch wahrlich nicht erst in meiner Erklärung ihren Grund. Ja, meine Erklärung reducirt den schriftstellerischen Mangel auf ein bescheidenes Mass. Nur mache ich Lukas selbst, nur mache ich einen neutestamentlichen Autor dafür verantwortlich — und, wie ich glaube, mit Fug und Recht, — nicht aber irgend eine unbestimmte, unbenannte Person des urchristlichen Zeitalters. Lukas trüge ja aber schliesslich für das, was er unvorsichtig entlehnt, doch die Verantwortung. Manchem freilich behagt ein gewisses Halbdunkel. Aber es steht hier nun einmal fest, dass durch ein so oder so gewandtes non liquet der Irrthum des Lukas nicht beseitigt wird.

Lägen die betreffenden lukanischen Angaben, die jedenfalls irgendwie abhängig sind, in anderer Fassung vor, so könnte man eher auf eine andere Quelle als Pauli Briefe schliessen: sie stimmen aber, wie ich rücksichtlich der Damascener Vorgänge, rücksichtlich der Bekehrung Pauli und dessen, was darauf folgt, a. a. O. betont habe, auffällig und in bezeichnenden Worten mit Pauli Darstellung überein. Hier wie dort wird Pauli feindseliges Verhalten gegen das Christenthum bis zum Moment der Bekehrung, wird das „Verwüsten“ der christ-

lichen Gemeinden hervorgehoben u. s. w. Am auffälligsten berührt sich der Abschluss (Act. 9, 24 f. — sie hüteten Tag und Nacht an den Thoren, dass sie ihn tödteten. Da nahmen ihn die Jünger bei der Nacht und thaten ihn durch die Mauer und liessen ihn in einem Korbe hinab) mit Pauli Erzählung (2 Cor. 11, 32 f. — verwahrete die Stadt der Damasker und wollte mich greifen und ich ward in einem Korbe zum Fenster aus durch die Mauer niedergelassen und entrann). Sollte das wirklich eine zufällige Uebereinstimmung sein? Sollte der eine Umstand, der einer Erklärung durchaus bedarf und sich gerade nach meiner Hypothese so leicht erklärt, der Umstand, dass die Nachstellungen hier den eben Bekehrten treffen und dass Paulus sofort nach der Bekehrung (wie zwar nicht im 22. Cap., wohl aber 26, 20 wiederholt wird) in Damaskus wirkt, uns von dieser Fährte ablenken? Gegenüber Pauli Angaben wird Niemand die lukanische Darstellung, die an und für sich ja unwahrscheinlich ist, als richtig bezeichnen — und erklären lässt sich die Abänderung eben so leicht und einfach wie im 3. Evangelium die Umstellung der Predigt Jesu in Nazareth. Bei der Erwähnung von Damaskus ist, meine ich, dem Lukas die spätere Episode, welche dort spielt, eingefallen, er zieht sie herbei und setzt sie, so gut er kann, mit der vorliegenden Erzählung in Verbindung.

Ganz ebenso erklärt sich der Besuch in Jerusalem aus der Darstellung im Galaterbrief. Nach dem abermaligen Besuch in Damaskus (Gal. 1, 17) ist Paulus gen Jerusalem gekommen, um Petrus dort zu schauen, und ist funfzehn Tage bei ihm geblieben; dann hat er sich in die Länder Syrien und Cilicien begeben. So lässt Lukas den Paulus (nachdem er den ersten mit dem zweiten Besuch in Damaskus verschmolzen hat) von Damaskus nach Jerusalem und von da nach Tarsus in Cilicien gehen: nur die Predigt in Jerusalem ist ebenso frei erfunden, wie die Predigt in Damaskus gleich nach der Bekehrung.

Eine andere, ebenso übel angebrachte Reminiscenz, die sich wiederum am einfachsten aus einer Verschiebung paulinischer Notizen erklärt, ist der nächste Besuch Pauli in Jeru-

salem: nach Act. 11. 12. noch vor dem Concil, und zwar im Auftrage der Jünger in Antiochia, um Unterstützungen zu überbringen. In Wirklichkeit ist Paulus, wie aus dem Galaterbrief zu ersehen ist, vor dem Concil nicht abermals in Jerusalem gewesen. Wohl aber hat er nach dem Concil mit einigen Begleitern die bekannte Collecte dort übergeben. Da Paulus fleissig gewesen, der Armen zu gedenken (Gal. 2, 10), so konnte um so leichter die Vorstellung geweckt werden, dass er zu diesem Behufe öfters in Jerusalem gewesen sei. —

Die auffällige Ausschmückung des Berichtes ferner, den die Apostelgeschichte über die Vorgänge in Lystra giebt, ist m. E. im Hinblick auf alte mythologische Erzählungen, wie sie im Gesichtskreise des Theophilus lagen, ausgeführt. Wenn man diesen Bericht nicht durchaus für eine freie Erfindung des Verfassers hält und sich nach einer sicheren, greifbaren Grundlage umsieht, so bietet sich wieder ganz von selbst die Darstellung Pauli im Galaterbriefe dar: „— als einen Engel Gottes nahmet ihr mich auf, ja als Christum Jesum; wie waret ihr dazumal so selig!“ (4, 14 f.): gewiss ein geschichtlicher Zug, der sich leicht dem Gedächtniss einprägen musste, der nicht leicht von einem Darsteller dieser Geschichten übergangen, aber leicht ausgeschmückt werden konnte! Aus diesem Briefe Pauli erhält auch — und ich sehe dadurch meine Auffassung bestätigt — der unerwartete, plötzliche, fast unverständliche Umschwung der Stimmung in Lystra eine interessante Aufhellung. Dieselben Galater, die Paulum wie Jesum Christum aufgenommen, die, wenn's möglich gewesen wäre, ihre Augen ausgerissen hätten, sie ihm zu geben, haben sich bald von Etlichen verwirren und von Paulo abwenden lassen, sie sind so „unverständig“ geworden, dass Paulus sie für „bezaubert“ hält. Darin hat Sieffert (Comm. z. Gal.) gewiss Recht, dass beide Berichte, so wie sie in die Erscheinung treten, verschieden sind, — aber durch die äussere Erscheinung blickt doch in frappirender Weise das Gemeinsame hindurch. — In diesem Falle stützt, wie ich bereits a. a. O. betont habe, Lukas die Annahme, dass die galatischen Gemeinden identisch sind mit Gemeinden in Pisidien und

Lycaonien und dass die galatischen Gemeinden auf der sog. ersten Missionsreise Pauli gegründet sind. Noch wichtiger ist, dass der Vorwurf tendenziöser Behandlung der Apostelgeschichten, wie er dem Lukas gemacht wird, wesentlich abgeschwächt wird. Ist wiederholt in den Acten von den galatischen Gemeinden die Rede, so war mir immer die Behauptung, gerade nur die Begründung derselben sei absichtlich um der späteren Differenzen willen übergangen, anstössig. Ich bestreite eine bestimmte Tendenz der vorliegenden Schrift gar nicht, eine solche musste sich selbst unwillkürlich geltend machen, vielleicht besonders im Beginn der christlichen Schriftstellerei; aber man hat Vieles mit Unrecht wohl für tendenziös erklärt.

Sehr weit geht auch die Uebereinstimmung in den Berichten über das Concil. Wie auch Weizsäcker annimmt, lehnt sich zumal hier Lukas an Paulus. Die Abweichungen erklären sich schon beim Hinblick auf analoge Erscheinungen im 3. Evangelium aus der eigenthümlichen Art der Bearbeitung. Im Wesentlichen sind sie durch die Nachwirkungen eines Abschnittes verschuldet, der sich als eine recht willkürliche Geschichtsconstruction erweist, durch Act. 10. 11. Unzweifelhaft hätten die in diesen Capiteln hervortretenden Anschauungen die späteren Differenzen unmöglich gemacht. Ja, wenn solche Kundgebungen des göttlichen Willens vorlagen, so hätte weder durch judenchristlichen Eifer die paulinische Thätigkeit gestört werden, noch hätte ein Jakobus wagen können, Petrus, so wie es nach Gal. 2 geschehen ist, überwachen zu lassen.

Ich habe zunächst auf Mängel der lukanischen Darstellung, ich habe auf die Möglichkeit, sie aus paulinischen Notizen zu erklären, ich habe auf wörtliche Berührungen in den paulinischen und den lukanischen Schriften aufmerksam gemacht. Nun kommt noch eine ganz besonders gewichtige Erscheinung hinzu. Wo Paulus genauer berichtet, da thut es auch Lukas; wo Paulus nur andeutet, hat auch Lukas nur Andeutungen — oder oftmals erweislich verkehrtes. Die beiderseitigen Darstellungen decken sich vielfach, Pauli Notizen bilden zumeist (wo nicht andere ursprüngliche Quellen, die ich hier nicht weiter zu wür-

digen habe, zu Grunde liegen) die scharf umgrenzte Sphäre des geschichtlich Zuverlässigen in den Acten. Gerade diese Notizen machen (etwa von der Barnabasquelle und der sog. Wirquelle abgesehen) den eigentlichen Gehalt der Apostelgeschichte aus: nur hat Lukas sie nicht zu einem genau entsprechenden Bilde jener Zeit zusammenfügen können. Was aus den paulinischen Briefen verwerthet werden konnte, ist durchgehends verwerthet: Bekehrung Pauli, Apostelconcil, die Hauptgemeinden, Reisepläne, Rom, einzelne Mitarbeiter u. s. w. Gerade Paulus steht im Mittelpunkte der Darstellung, seine Geschichte füllt nicht bloss die zweite grössere Hälfte der Acten aus, sie begegnet uns auch in verschiedenen Capiteln des ersten Theils. Ja, die andern Apostel kommen eigentlich auch nur insoweit in Betracht, als sie von Paulus erwähnt werden. Am allerauffälligsten und schon allein entscheidend ist die bereits angedeutete unterbrochene, lückenhafte Darstellung des Wirkens Petri. Lukas weiss nichts Bestimmtes mehr und bricht mit den Worten ab, „er ging an einen andern Ort" (gewiss nicht, wie auch B. Weiss sagt, aus einer andern Quelle!), dann tritt im Bericht über das Apostelconcil, da Paulus den Petrus erwähnte, Petrus unvermittelt, ohne irgend eine verbindende Notiz des Erzählers auf dem Apostelconcil in Jerusalem auf — und nach demselben verschwindet er vollständig und ohne Weiteres, selbst ohne die kahle Notiz „er ging an einen andern Ort".

Auch die beliebte Erklärung, dies und jenes müsste berücksichtigt sein, wenn Lukas die paulinischen Briefe benutzt hätte, ist schon der Fülle des Stoffes, der Schwierigkeit der zu behandelnden Aufgabe gegenüber nicht zutreffend. Bei meist gedächtnissmässiger Behandlung konnte erst recht etwas verloren gehen. Ein Augenzeuge hätte sich ja so mancher Versehen, wie wir sie in den Acten finden, nicht schuldig gemacht, ein Historiker aber, der nach ferner liegenden Quellen arbeitet, kann diese ursprüngliche, untrügliche Ineinanderfügung der Ereignisse gar nicht nachzeichnen — und bei einem ersten Versuch ist die Schwierigkeit doppelt gross. Gebe ich auch hier die Möglichkeit tendenziösen Verschweigens unbedingt und

bereitwillig zu, so ist es eben nicht die einzige Erklärung und würde natürlich nicht gegen die Benutzung der paulinischen Briefe sprechen.

Besonderes Gewicht wird auf den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochia (Gal. 2) gelegt. Nach B. Weiss hätte der Streit erwähnt werden müssen, wenn Lukas Kenntniss davon gehabt hätte, — darum habe er die Paulinen sicher nicht benutzt. Nach Weizsäcker beweist diese Lücke nicht unvollständige Kenntniss, sondern es muss beurtheilt werden als Verschweigen einer Sache, welche nicht in die Absicht der Darstellung und die Vorurtheile des Verfassers passte (D. apost. Zeitalter S. 176). Die Möglichkeit, dass es ihm unter der Fülle des Materials aus den Augen schwand, wie das auch in der andern Lukasschrift vorkam, ist ausser Acht gelassen. Hier hat nun aber doch an einer Stelle die Scene in Antiochia nachgewirkt, wie ich in der erwähnten Programmabhandlung bereits ausgeführt habe. Es ist eben nicht ganz zutreffend, wenn Weizsäcker a. a. O. sagt, einen Streit wegen des Zusammenlebens mit Heiden giebt es hier nicht und kann es nicht geben. Act. 11 wird uns gerade davon berichtet, Petrus wird von den andern Aposteln wegen des Zusammenlebens mit Heiden zur Rede gestellt — und zwar klingt durch die ganze Darstellung jene Stelle im Galaterbrief durch. Auch in diesem Fall handelt es sich nur um eine Verschiebung: freilich hat die Phantasie des Schriftstellers, der sich, wie Overbeck mit Recht hervorhebt, gerne durch opportunistische Erwägungen bestimmen lässt, ausschmückend und umgestaltend eingewirkt.

Gerade die erheblichsten und unleugbarsten Differenzen erklären sich hier am einfachsten und natürlichsten bei ersichtlich mangelhafter, unvollständiger Beherrschung des Stoffes aus der Benutzung der Briefe Pauli. Wir sind natürlich heutigen Tages beim Nachprüfen vielfach in besserer Lage, da jeder einzelne Punkt der ausgedehnten Darstellung der schärfsten kritischen Controle unterworfen werden kann.

II. Zugestandenermaassen enthält der erste Theil der Apostelgeschichte wenig geschichtliches Material, — der Verfasser steht

keinesfalls den geschilderten Ereignissen nahe, schildert sie nur wenig anschaulich. Wiederum finden sich die gewichtigsten Züge in Pauli Briefen zerstreut: so war es schwer, etwas Rechtes daraus zu machen — und Lukas hat nichts Rechtes daraus gemacht. Musste aber nicht alsbald ganz von selbst der Gedanke auftauchen, dass auch für diesen Theil die Paulinen eine bedeutsame Quellschrift gewesen sind?

Sobald überhaupt die Abhängigkeit der Akten von Pauli Briefen erwiesen ist, liegt kein Grund mehr vor, für das, was sich daraus ableiten lässt, andere Quellen aufzusuchen. Hier kommt aber wieder als ausschlaggebendes Moment der Umstand hinzu, dass gerade die vereinzelten, zufälligen Mittheilungen des Paulus den Horizont des Schriftstellers begrenzen und seine verunglückten Combinationen erklären. So lässt Lukas die Apostel nach Jesu Heimgang in Jerusalem bleiben: aus Paulus war nur ihre spätere Anwesenheit daselbst, die Ansässigkeit der Urgemeinde in Jerusalem ersichtlich, — es galt, eine Lücke, die Lücke zwischen Jesu Tod und dem Bestand einer anerkannten Muttergemeinde in der jüdischen Hauptstadt auszufüllen. Lukas hat es in einer unzulässigen, willkürlichen Weise ausgeführt, in einer Weise, welche durch die Darstellung der ältesten Evangelien widerlegt wird. — Auch die Ausbreitung des Christenthums hätte ich mir auf Grund der Evangelien und der paulinischen Briefe vielfach anders zurechtgelegt. Ich deute nur an, dass allüberall, mag von Gemeindebildung und Sprachengabe oder von Christenverfolgung u. s. w. die Rede sein, Pauli Worte hindurchklingen.

Einige Momente, wie die Reihenfolge der Apostel im Verzeichniss C. 1 oder die Zugehörigkeit der Brüder Jesu zur Urgemeinde habe ich nur als secundäre bezeichnet. Solche Momente erhalten im Zusammenhang mit den andern jedoch erhöhte Bedeutung.

Die Frage ist nur so zu stellen: Was konnte Lukas aus paulinischen Bausteinen im vorliegenden Falle bilden? Man trage das nur einmal zusammen — und man wird zu überraschenden Resultaten kommen. — Die Möglichkeit anderer Ein-

flüsse habe ich nicht verkannt, — ich habe a. a. O. selbst auf die Nachbildung evangelischer Züge u. A. hingewiesen.

III. Ich wende mich noch in der Kürze zu dem, was im ersten Theil der Apostelgeschichte nach Abzug der Entlehnungen aus Pauli Briefen übrig bleibt. Bezeichnender Weise giebt Krüger (Theol. Lit.-Z. 1885 Nr. 13) gleich die ersten fünf Capitel, ebenso Alles, was sich auf Petrus bezieht, preis. Ich blieb bei einer blossen Negation nicht stehen und habe mich um die Aufhellung der Entstehungsgeschichte eines Abschnittes bemüht, der übrigens kein grösseres Aufgebot von schriftstellerischer Begabung voraussetzt, als etwa der sog. lukanische Reisebericht. Dabei bin ich gar nicht so weit gegangen wie Krüger, ich habe z. B. keineswegs die Mittheilung über Joseph und Matthias (C. 1) als vollständig erfunden bezeichnet.

Ueber C. 6 habe ich mich absichtlich reservirt geäussert. Der Rückblick auf die jüdische Geschichte (C. 7) setzt kaum eine besondere Quelle voraus: die ganze Vertheidigungsrede des Stephanus trägt die Färbung aller Reden in der Apostelgeschichte, vor Allem auch den antijüdischen Charakter. Im Anfang von Cap. 8 findet Krüger Spuren einer besonderen Quelle. Aber Lukas sollte wirklich aus einer andern Quelle einen Satz herausgerissen haben, um hier den Zusammenhang seiner Schrift zu unterbrechen? Mir erscheint immer noch die Annahme natürlicher, dass er verschiedene Ansätze an einer Stelle gemacht hat, an der er seine Erzählung nicht sicher und gleichmässig fortsetzen konnte. Die Cap. 9—11 sind schon beleuchtet. Die Notiz über Markus (12, 25) kann sehr wohl eine aus der im Folgenden benutzten Quelle (Barnabasquelle) vorweggenommene Notiz sein. Endlich enthält auch das 12. Capitel vereinzelte Angaben, die ich nicht etwa bestreite, sondern nur als uncontrolirbar bezeichne.

Ich gebe Hilgenfeld, Holtzmann u. A. die Möglichkeit, dass Lukas noch diese oder jene Quelle daneben benutzte, bereitwillig zu, aber weiter nachweisbar sind sie nicht und von erheblichem Belange sind sie auch nicht. Besonders den Angaben des 6. Capitels könnten ja etwa andere Quellen zu Grunde

liegen. — An einer Stelle hat Krüger scharfsinnig die Möglichkeit anderer Quellenspuren aufgewiesen: ich meine 11, 19 ff. Nur ist seine Voraussetzung, dass „eine Reihe von andern Relationen über die in Frage kommende Periode des Urchristenthums existirte", doch eben nur möglich, nicht erwiesen, noch weniger ist erwiesen, dass sie auch dem Lukas zur Verfügung standen. (Das Anschwellen der apokryphischen Literatur erklärt sich wohl am besten aus dem Mangel an zuverlässig ursprünglichen Darstellungen.) Aber ich habe ja ein ganz anderes Moment geltend gemacht, weshalb ich mich zunächst gegen diese Annahme, die ich an und für sich nochmals als glückliche Hypothese bezeichne, erkläre. Die thatsächlich richtigen Bemerkungen dieses Abschnitts würden, wie ich bestimmt genug angedeutet habe, als vorweggenommene Bemerkungen aus der für die folgende Darstellung benutzten Quelle betrachtet werden können. Analogieen sind oben aufgeführt worden.

Ich glaube, dass wir in der Würdigung der neutestamentlichen Literatur einen guten Schritt vorwärts kommen, wenn wir die paulinischen Briefe als die Hauptquelle der Acten erkannt und wenn wir uns überzeugt haben, dass Lukas im ersten Theil nicht so, wie es unzweifelhaft im zweiten Theil dieser Schrift der Fall ist, auf irgendwie belangreichen Quellen daneben fusst.

Eine erneute Prüfung erfordert ausserdem die Tendenz der vorliegenden Schrift. Man wird nicht mehr alle auffälligen Erscheinungen in derselben aus ihrer Tendenz, aus absichtlichen Aenderungen, Verschweigungen, Zusätzen des Verfassers ableiten dürfen. Ebenso wenig darf man freilich ganz irgend welche tendenziösen Modificationen der Geschichte des apostolischen Zeitalters in Abrede stellen. So zeigt sich z. B. der eigenthümliche Standpunkt des spätern Pauliners besonders deutlich darin, wenn er im Widerspruch mit seiner Quelle, die er aber immer wieder nachher unbefangen zu Worte kommen lässt, sagt, schon im Beginn der Wirksamkeit Pauli sagt, Paulus hätte von nun an rein zu den Heiden gehen wollen (s. darüber die oben erwähnte Programmabh.), oder wenn auf der andern Seite gegen-

über den paulinischen Bestrebungen allüberall die Reaction des Judenthums in den Vordergrund gestellt wird, und wenn sie schon da sich geltend gemacht haben soll, wo es nach dem Zusammenhang der Quellen ganz undenkbar ist. Diese jüdische Opposition und ihr gegenüber die antijüdische Stimmung, wie sie in den lukanischen und später in den johanneischen Schriften zum Ausdruck kommt, ist — ich hebe es auf das allernachdrücklichste hervor — nicht ursprünglich schon hervorgetreten, sondern erst unter den Bewegungen und Verwirrungen einer späteren Zeit entstanden. Am wenigsten darf man, wie Franke es thut, Jesu selbst diese Judenfeindschaft andichten und seine persönliche Verwerfung durch das ganze jüdische Volk lehren. Paulus hat ja freilich die Abwendung seines Volkes von der christlichen Religion erlebt und bitter empfunden, aber er hat ihre Feindschaft nicht erwidert, sondern sich immer von Neuem, wenn auch immer vergeblich bemüht, ihre Vorurtheile zu überwinden, den Anstoss, der besonders an der Vollberechtigung der Heiden genommen wurde, zu beseitigen. Nichts macht mich daher gegen die Echtheit des 1. Thessalonicherbriefes bedenklicher, als das antijüdische Gepräge von 2, 15.

Wenn sich einzelne controlirbare Aeusserungen so wenig zuverlässig erweisen, dann kommen andere, die sich mit gewisser Absichtlichkeit vordrängen, wie das Verhalten der Christen zur römischen Obrigkeit, ganz von selbst in eigenthümliche Beleuchtung.

Den Wert der lukanischen Schriften eingehender zu würdigen, liegt diesmal nicht in meiner Absicht: ich schätze sie trotz alledem sehr hoch, das darf mich aber nicht hindern, vor einer Ueberschätzung derselben, an der Lukas selbst am allerwenigsten schuld ist, zu warnen.

VIII.

Paulus und Korinth.

Von

A. Hilgenfeld.

In der Abhandlung über die Christus-Partei in Korinth (1836), welche einen Hauptbestandtheil des Werkes über Paulus, den Apostel Jesu Christi, 1845, S. 259—332, 2. Aufl., 1866. I, S. 287—345, bildet, hat F. C. Baur, wie ich in dieser Zeitschrift (1865, S. 241) bemerkte, die Stammburg unserer ganzen Kritik des Urchristenthums erbaut. In der Christus-Partei zu Korinth wies er den entschiedensten Gegensatz gegen die Apostelwürde des Paulus, die Behauptung ausschliesslicher Geltung der Urapostel nach. Diese Partei habe sich *τοὺς τοῦ Χριστοῦ* genannt, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehens aufstellte und eben daher den erst später und auf eine ganz eigenthümliche Weise als Apostel aufgetretenen Paulus nicht als ächten und ebenbürtigen Apostel anerkennen wollte, ihn zum wenigsten den übrigen Aposteln weit nachsetzen zu müssen glaubte. Die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, welchen Paulus in nichts nachzustehen behauptet (2 Kor. 11, 5. 12, 11), werden die Urapostel selbst sein, deren Schüler und Abgeordnete zu sein die *ψευδαπόστολοι* (2 Kor. 11, 13) vorgaben. Diese waren ja mit Empfehlungs- und Beglaubigungs-Briefen der älteren Apostel oder der Urgemeinde nach Korinth gekommen (2 Kor. 3, 1). Die beiden Briefe an die Korinthier liess Baur geschrieben sein von Paulus, ehe derselbe nach seiner grundlegenden Wirksamkeit wieder in Korinth gewesen war, und ohne einen verloren gegangenen Zwischenbrief, also mit Verwerfung einer Reise des Paulus nach Korinth vor un-

seren beiden Korinthierbriefen und eines zwischen denselben verloren gegangenen Paulus-Briefes, welche beiden Annahmen F. Bleek (1830) vertreten hatte.

Nach Baur's Tode suchte Willibald Beyschlag[1]) die kritische Stammburg für die Vermittlungstheologie zu besetzen, indem er die Gegnerschaft der Christus-Leute gegen Paulus nicht sachlicher, sondern nur persönlicher Art gewesen sein liess und den Zusammenhang dieser Paulus-Gegner mit den Uraposteln und der Urgemeinde bestritt. Ihren unmittelbaren Zusammenhang mit den Uraposteln gab auch Albert Klöpper[2]) preis, so dass er auch die ὑπερλίαν ἀποστόλους nicht auf die Urapostel beziehen wollte, wogegen er den sachlichen und lehrhaften Gegensatz der Christus-Leute gegen Paulus entschieden behauptete, übrigens Bleek's Zwischenreise und Zwischenbrief des Paulus annahm. Ernst Renan[3]) unterschied einigermassen zwischen den Korinthiern, welche sich als „Partei Christi" aufthaten, und den Sendboten der Urgemeinde, welche mit Empfehlungsbriefen der Apostel von Jerusalem nach Korinth gekommen seien, wo sie dem Paulus die Apostelwürde absprachen, dagegen die Apostel von Jerusalem als wahre Apostel, gewissermassen als Erzapostel (2 Kor. 11, 5. 12, 11) darstellten.

Im Gegensatze gegen Beyschlag und in Auseinandersetzung mit Klöpper habe ich mit Aneignung des Bleek'schen Zwischenbriefes, aber nicht der Bleek'schen Zwischenreise zuerst in dieser Zeitschrift (1865. III, S. 241 f.; 1866. IV, S. 337 f.; 1871. I, S. 112 f.; 1872. II, S. 200 f.), dann

---

1) Die Christus-Partei in Korinth, Theol. Stud. u. Krit. 1865. II, S. 257 f.; Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korinthier-Briefs, ebdas. 1871. IV, S. 635 f.

2) Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth II. Die Christus-Partei der apostol. Gemeinde zu Korinth, 1869, S. 29—127; Kommentar über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Gemeinde zu Korinth, 1874 (angezeigt von mir in dieser Zeitschrift 1875. IV, S. 592—596).

3) Paulus, autorisirte deutsche Ausgabe, 1869, S. 332 f.

zusammenfassend in der hist.-krit. Einleitung in d. N. T. 1875, S. 258 f., folgende Ansicht vertreten: Nachdem Paulus in Korinth vom Spätherbst 53 bis Frühjahr 55 die wesentlich heidenchristliche Gemeinde begründet hatte, setzte der Alexandriner Apollos dessen Wirksamkeit daselbst fort, indem er die Pflanzung des Paulus begoss. Die Apollos-Jünger werden also nicht wesentlich abgewichen sein von den Paulus-Jüngern. In die Christengemeinde der Handelsstadt Korinth drang aber auch ein nichtpaulinisches Christenthum ein, vertreten durch die Kephas-Jünger, vollends durch unmittelbare Christus-Jünger (wie auch Klöpper annahm), welche mit Empfehlungsbriefen (aus der Urgemeinde) gekommen waren und das Ansehen des Paulus daselbst untergruben. Daher eine vierfache Spaltung. Den Paulus- und Apollos-Jüngern, welche das gesetzesfreie Christenthum in milderer oder schrofferer Weise vertraten, standen nun gegenüber Kephas- und Christus-Jünger, welche ein gesetzestreues (nur nicht pharisäisches) Christenthum in milderer oder schrofferer Fassung behaupteten. Durch die junge Gemeinde ging überhaupt eine doppelte Strömung. Auf der einen Seite wirkte noch das heidnische Wesen ein in Unzucht, Gerichtshändeln, Zweifeln an der Auferstehung. Paulus, welcher bis Pfingsten 58 in Ephesus wirkte, richtete in der letzten Zeit dieser Wirksamkeit bereits ein Schreiben nach Korinth, welches den Umgang mit lasterhaften (Brüdern) untersagte (vgl. 1 Kor. 5, 9. 10) und eine Reise dahin ankündigte. Auf der andern Seite zeigte sich ein asketisch-judaistischer Einfluss in Bedenken gegen die geschlechtliche Gemeinschaft und den Genuss von Götzenopferfleisch. Begeisterte brachten in Korinth mit Verwerfung der Ehe auch eine Vorliebe auf für die gottbesprachten Zeugen oder die göttliche Spracheingebung, wie sie in der Urgemeinde zu Hause war. In dem Beginne dieser Gährung machte Paulus zwar nicht von Ephesus aus einen Abstecher nach Korinth, wohl aber schickte er den Timotheus ab, um die Korinthier in seinen christlichen Bahnen zu bestärken (1 Kor. 4, 17. 16, 10. 11). Als dieser noch unterwegs war, überbrachte eine Gesandtschaft dem Paulus in Ephe-

sus, wohin auch Apollos zurückgekehrt war, ein Schreiben der Korinthier mit Anfragen über die Ehe, den Genuss von Götzenopferfleisch, die Ordnung der Gemeindeversammlungen, namentlich in Hinsicht des Auftretens von Begeisterten. Daher der uns erhaltene erste Brief des Paulus an die Korinthier, welcher vor der Beantwortung der gestellten Fragen (C. 7—14) das Parteiwesen, den sittlichen Zustand der Korinthier, namentlich den Fall des s. g. Blutschänders, nach der Antwort die Auferstehungsleugnung behandelt (C. 15), aber schliesslich die Ankunft in Korinth erst nach einer Reise durch Makedonien in Aussicht stellt (1 Kor. 16, 5 f.). Auf dieses Schreiben konnte ich ebenso wenig, wie Klöpper, den uns erhaltenen zweiten Brief an die Korinthier unmittelbar gefolgt sein lassen. Aber ich sah hier von dem bereits 1 Kor. 5 abgefertigten Blutschänder ab, liess vielmehr die von den Christus-Leuten angeregte antipaulinische Bewegung in Korinth zum Durchbruch gekommen sein, so dass Paulus öffentlich und mit starker Zustimmung beleidigt ward als ein falscher Apostel, als ein in Selbstüberhebung gar von Sinnen Gekommener. Daher habe Paulus im Frühjahr oder angehenden Sommer 58 den bewährten Titus mit einem äusserst scharfen, nur nicht, wie Adolf Hausrath (1870) mit mancher Zustimmung behauptete, in den vier letzten Capiteln unsers zweiten Korinthierbriefs erhaltenen, Schreiben nach Korinth geschickt und die Bestrafung des Beleidigers verlangt. Erst in Makedonien traf Titus mit Paulus wieder zusammen und meldete den durchschlagenden Erfolg seiner Sendung, wie des scharfen Paulus-Briefes. Da schickte Paulus, welcher gerade eine grosse Liebesgabe für die Urgemeinde betrieb, im Herbst 58 den Titus noch einmal nach Korinth mit dem uns erhaltenen zweiten (in der That vierten) Briefe an diese Gemeinde, welcher nach einer herzlichen Ansprache an die in ihrer Mehrheit reuigen Korinthier (C. 1—7) und nach einer Einschärfung der Sammlung für Jerusalem (C. 8. 9) mit einer scharfen persönlichen Ausführung gegen die judaistischen Verführer der Gemeinde abschliesst (C. 10—13).

Die Ansicht, dass die eigentliche Krisis der antipaulinischen

Bewegung in Korinth zwischen unsere beiden Korinthierbriefe fällt und durch einen nicht erhaltenen Paulus-Brief bezeichnet wird, dass wir es in unserm zweiten Korinthierbriefe gar nicht mehr mit dem Blutschänder, sondern mit einer Auflehnung gegen Paulus selbst zu thun haben, fand völlige Zustimmung bei Karl Weizsäcker[1]), welcher nur noch die vermeintliche Reise des Paulus nach Korinth vor dem Zwischenbriefe einschob.

Neue Gesichtspunkte führte Georg Heinrici, dessen sehr gründliche Bearbeitung unserer beiden Korinthierbriefe jetzt vollständig vorliegt[2]), ein durch die religiösen Genossenschaften der Griechen, welche er zuerst in dieser Zeitschrift (1876, IV. 1877, I) erörtert hat. Den scharfen Gegensatz des paulinischen und des urapostolischen Christenthums verkannte er in den Korinthierbriefen nicht. Mit Baur erkannte er weder einen kurzen Abstecher des Paulus nach Korinth, noch einen verloren gegangenen Zwischenbrief des Paulus an die Korinthier an. Die Spaltungen der korinthischen Gemeinde sollten wohl genossenschaftlicher Art, aber doch mittelbar judaistisch-antipaulinischen Ursprungs gewesen sein. Heinrici vertritt folgende Gesammt-Ansicht: Die in Korinth gestiftete Gemeinde überliess Paulus nach der Abreise sich selbst (I, 29 f.). Da setzte wohl der Alexandriner Apollos die Wirksamkeit des Paulus fort, aber doch in eigenthümlicher, dem hellenischen Geschmacke mehr entsprechender Weise. Auf sittlichem Gebiete traten in Korinth schroffe Gegensätze und arge Verirrungen

---

[1]) Paulus und die Gemeinde in Korinth (Jahrb. für deutsche Theologie 1876. IV, S. 603 f.); Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886, S. 264—329.

[2]) Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt, 1880 (von mir angezeigt in dieser Zeitschrift 1880. IV, S. 362 f.); H. A. W. Meyer's krit.-exeget. Handbuch über den ersten Brief an die Korinthier, 6. Aufl., neu bearbeitet von G. Heinrici, 1881; G. Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt, 1887. Von demselben: Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben, 1887.

hervor. Die üble Entwicklung der korinthischen Gemeinde lässt nun Heinrici (II, 53 f.) selbst in Jerusalem bekannt geworden sein. „Man hörte von der wachsenden Entsittlichung, von der erneuten Erstarkung der Uebelstände heidnischen Wesens, man wusste, dass Paulus, der in Kleinasien durch die erfolgreichste Wirksamkeit gebunden war, mehrere Jahre hindurch die Gemeinde sich selbst überlassen hatte. — Unter solchen Eindrücken wurde in der jerusalemischen Gemeinde, die von ihrer Prärogative als Muttergemeinde durchdrungen war und den Paulus als vollberechtigten, den Zwölf gleichstehenden Apostel nicht anerkannte, das Verlangen wach, die Zügel der wichtigsten Christenbruderschaft des Westens, welche dem Paulus entglitten zu sein schienen, zu ergreifen. Daher entschloss man sich zu jenem unmittelbaren Einschreiten. Es wurden damit Männer betraut, die durch ihre Gewandtheit und Redegabe, wohl auch durch ihren Eifer geeignet schienen. Sie erhielten Empfehlungsbriefe, die nur dann einen Werth hatten, wenn sie die Sendlinge, die einer Beglaubigung benöthigt waren, mit der Auctorität bekannter Namen in Verbindung brachten. So erschien, was Paulus nur als eine unbefugte Grenzüberschreitung beurtheilen konnte ([2 Kor.] 10, 12 f.), in Jerusalem als die Pflicht der Muttergemeinde." Die Uebereinkunft zwischen Uraposteln und Paulus in Jerusalem Gal. 2, 1—10 lässt Heinrici durch den Zwist des Paulus und des Kephas in Antiochien Gal. 2, 11—22 noch nicht zerrissen sein. Erst als Urapostel und Urgemeinde merken, dass Paulus die ihm zugestandene Wirksamkeit unter den Heiden (Gal. 2, 9) in Korinth nicht gehörig ausübt, auch die übernommene Verpflichtung, der Armen der Urgemeinde zu gedenken (Gal. 2, 10), nicht zu ihrer Zufriedenheit erfüllt, fühlen sie sich nicht mehr gebunden an ihre Beschränkung auf die Beschnittenen und schicken gerade solche Leute, wie die falschen Brüder, um deren willen Paulus in Jerusalem die Beschneidung des Titus nicht erzwungen werden liess (Gal. 2, 3 f.), in die von Paulus mindestens hauptsächlich aus gläubigen Heiden gebildete Gemeinde. So konnte denn Paulus weder durch die Sendung

des Timotheus noch durch unsern ersten Korinthierbrief die erwarteten Erfolge erreichen. In Korinth hatte der Alexandriner Apollos, wie wir I, 35 f. lesen, wenn auch ohne Absicht, den Paulus mehrfach in Schatten gestellt und eine mystisch-gnostische Richtung angeregt, deren Auswüchse Paulus in dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten Sendschreiben bereits mehrfach zurechtweisen musste. Dazu kamen die judaistischen Gegner, welche die Urgemeinde an die verwahrloste Gemeinde nach Korinth geschickt hatte, pochend auf ihr *Χριστοῦ εἶναι* 2 Kor. 10, 7, aber in dem allgemeinen Sinne der Zugehörigkeit zu Christo. „Die judaistischen Gegner —, die in Korinth gastfrei aufgenommen waren, erschütterten durch Anzweiflung des Rechts, das der Lehrer der Heiden auf den Apostelnamen zu haben glaubte, und durch Verdächtigung seiner Lehre das Vertrauen auf seine Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit (I, 50).“ Das Auftreten dieser Judaisten hatte es zur Folge, dass die Einheit der Gemeinde gefährdet ward durch eine Viertheilung, welche Heinrici (I, 151 f.) weniger auf eigentliche Parteien als auf Genossenschaften zurückführt. Der Versuch der Judaisten, die Gemeinde in Korinth ihrem Stifter zu entfremden, habe zur Folge gehabt, dass man sich dort nach zuverlässigen Auctoritäten umsah. „Am nächsten lag dann, auf den Apollos sich zu berufen, dessen Wirksamkeit um so mehr in lebendigstem Ansehen stand, als das Gewichtlegen auf persönliche Vollziehung der Taufe ihn mit den von ihm gewonnenen Christen eng verbunden hatte. Aber auch sein Ansehen war mit dem des Paulus zugleich für Viele erschüttert. War es da nicht sicherer, den Brüdern aus Jerusalem zu folgen, die Petrus als den rechten Hauptapostel rühmen konnten? Und wenn nicht ist und bleibt nicht Christus das Haupt der Gemeinde? — Nach seinem Namen nennen wir uns.“ Die nach Korinth gekommenen Judaisten stärkster Potenz, welche dem Paulus gegenüber auf ihr *Χριστοῦ εἶναι* pochten, sollen es also bewirkt haben, dass sich nicht bloss von den Getreuen des Paulus eine eigene Apollos-Genossenschaft absonderte, sondern auch eine eigene Kephas-Genossenschaft nach dem Vorgange der Ur-

gemeinde bildete, endlich eine Christus-Genossenschaft, deren ἐγὼ δὲ Χριστοῦ aber mit dem Χριστοῦ εἶναι der paulusfeindlichen Judaisten wenig zu thun haben, vielmehr, wie schon Eichhorn behauptet hatte, die Neutralität gegen alle menschlichen Auctoritäten ausdrücken soll. Den Timotheus aber empfing, als er wohl bald nach unserm ersten Korinthierbriefe ankam, nicht jenes wohlwollende Entgegenkommen, das sein Meister für ihn erbeten hatte (II, 53 f.). „So kehrte er zurück und musste berichten, dass die judaistische Unterströmung, auf welche der erste Brief bereits vielfach Rücksicht nahm, zu einer Sturmfluth angewachsen war, und dass jene eigennützigen Feinde, die sich in der Gemeinde eingenistet hatten, sowohl den Fortgang der Collecte hemmten als auch des Paulus Vorgehen wider den Unzüchtigen verdächtigten, dass alles Einzelne aber, was sie gegen des Apostels reine Absichten und ausreichende Legitimation vorbrachten, in dem einen Vorwurfe gipfelte: er hintergehe in allen Stücken die Gemeinde, um seinem eigenen Vortheile desto ausgiebiger zu dienen."

Bei Heinrici handelt es sich also in Korinth um einen urapostolischen Eingriff in den Wirkungskreis des Heidenapostels und dessen Abwehr. Die Urgemeinde entsendet nach Korinth Leute desselben Schlages, wie die falschen Brüder in Jerusalem Gal. 2, 4 f., und giebt denselben Empfehlungsbriefe mit, so dass sie sich mit Erfolg für vollberechtigte Dolmetscher von den Absichten der Zwölf ausgeben konnten (II, 57). Die urgemeindlichen Sendlinge richten sich auch in Korinth wohnlich ein und „nehmen auf eigene Hand mit Berufung auf die Extraapostel [d. h. die Zwölfapostel] den offenen Kampf wider den Heidenlehrer ganz im gehässigen Geiste des Judaismus auf (A.G. 15, 1 f. Gal. 2, 3 f.)". Freilich vergessen sie dabei die Vorsicht der Klugheit, indem sie zu Verleumdungen greifen, die ihnen, sowie die erregte Gemeinde wieder zur Besinnung kam, den Boden entziehen mussten (II, 59). Aber die Gemeinde wieder zur Besinnung zu bringen, gelang doch weder dem Paulus durch unsern ersten Korinthierbrief noch seinem Gesandten Timotheus, weder dem Begründer noch einem der

beiden Mitbegründer (2 Kor. 1, 19), sondern erst demselben Titus, dessen Beschneidung namentlich gerade solche Judaisten, wie die jetzt in Korinth erschienenen, in Jerusalem vergeblich durchzusetzen versucht hatten. Titus legt, ohne ein Schreiben des Paulus zu überbringen, den Verleumdungen der ihm wohlbekannten Judaisten gegenüber den wahren Sachverhalt dar (was Timotheus unterlassen zu haben scheint) und stellt den guten Willen der korinthischen Gemeinde für Paulus wieder her. Er bringt in der säumigen Gemeinde den noch schwebenden Process des Blutschänders in Fluss und nimmt die Leitung des Collectenwesens kräftig in die Hand (2 Kor. 8, 6. 7)."

An die wieder zur Besinnung gekommene Gemeinde von Korinth sendet also Paulus abermals den Titus, diesmal mit einem Schreiben, welches unser zweiter Korinthierbrief ist. Paulus versucht es, seine Beziehungen zu der Gemeinde auf den sicheren Boden zurückzuführen, von dem aus er das erste kanonische Schreiben entsandte. Zuerst (C. 1—7) giebt Paulus die Geschichte seiner Erlebnisse von der Lebensgefahr an, die dem Wirken in Ephesus ihr Ziel setzte, bis zu der Rückkehr des Titus, die seine schwere Beunruhigung über die ferneren Beschlüsse der Gemeinde beseitigte. Der zweite Hauptthei (C. 8. 9) schärft das Collectenwerk ein. In dem dritten Haupttheile (10, 1 — 13, 10) wendet sich Paulus gegen die judaistischen Eindringlinge, worauf 13, 11. 12 den Schluss macht.

Von Karl Holsten liegt bis jetzt nur eine sehr sorgfältige und eindringende Bearbeitung unsers ersten Korinthierbriefs vor[1]). Da überlässt Paulus die von ihm gestiftete Gemeinde in Korinth nach seiner ersten Abreise (55) so wenig sich selbst, dass er schon ein Jahr darauf (56) auf kurze Zeit wieder in Korinth gewesen ist (I, 189). Der Unterschied der Wirksamkeit des Apollos in Korinth beschränkt sich wohl auf die Form (I, 192 f.), ist aber doch nicht unbedeutend. Den

[1]) Das Evangelium des Paulus, Th. I. Die äussere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums, Abtheilung I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. 1880.

Judaismus, welcher in Korinth gegen Paulus auftrat, lässt Holsten seit dem von Heinrici bei Seite gelassenen Auftritte zwischen Paulus und Kephas in Antiochien Gal. 2, 11—21 unter der Führung des Jacobus emporgekommen sein und das ursprüngliche Judenchristenthum des Petrus zurückgedrängt, auch schon in Galatien den Paulus bekämpft haben. So sei es denn in Korinth zu einer ernstlichen Spaltung der Gemeinde gekommen, welche angefangen habe mit der Absonderung der Apollonier von den Paulinern. 1) Die *ἐγὼ μὲν Παύλου* Redenden seien hellenische Gläubige, welche an Paulus als ihrem Apostel festgehalten haben. 2) Die *ἐγὼ δὲ Ἀπολλὼ* Redenden seien hellenische, nur nach Weisheit gierige, nur von Rhetorik gefesselte Gläubige, welche schon Kritik an die Form des Paulus legten, Ohr und Gemüth dem weisheitsredevollen Apollos hingaben. 3) Das *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* redeten nichtjudaistische, aufgeklärte Judenchristen, welche den Messiasglauben nicht, wie Paulus, auf die Todesthat Jesu, sondern auf das Wort und Werk des lebenden [Jesus] in dem Evangelium des Kephas gründeten und an Paulus die Kritik ausübten, dass er kein eigentlicher Apostel Jesu sei. 4) Das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* führten im Munde judaistische Gläubige, welche mit Empfehlungsbriefen aus der von Jacobus geleiteten Urgemeinde nach Korinth gekommen waren. Als unmittelbare Jünger Christi lässt auch Holsten dieselben 1 Kor. 1, 12 den innerkorinthischen Paulus-, Apollos-, Kephas-Jüngern angereiht werden. Einen Unterschied innerkorinthischer Christus-Leute von den auf ihr „Christi-Sein" pochenden Eindringlingen 2 Kor. 10, 7 erkennt er nicht an (I, 196 f.). Dieselben, welche als unmittelbare Christus-Jünger die vierte korinthische Theilung bildeten, sollen als Sendlinge und Empfohlene der jacobinischen Urgemeinde das „zweitandere" Evangelium, welches die Galater verwirrt hatte, auch nach Korinth gebracht haben im Gegensatz gegen Paulus und sein gesetzesfreies Evangelium. Während aber Heinrici, wie Baur und ich, diese urgemeindlichen Judaisten als Herolde der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, d. h. der Zwölfapostel, im Gegensatz gegen Paulus, welcher kein wahrer Apostel sei,

auftreten lässt, legt Holsten in das von ihnen geltend gemachte *Χριστοῦ εἶναι* den Anspruch auf eine Apostelvollmacht hinein, welche dem Paulus fehle, und versteht sie selbst (nicht die Zwölfapostel) als die „Uebersehrapostel", welchen Paulus in nichts nachgestanden zu haben versichert (2 Kor. 11, 5. 12, 11) und gleichwohl die Bezeichnung als falscher Apostel geben soll (2 Kor. 11, 13).

Der ganze Streit über die Christus-Leute[1]) würde freilich gegenstandslos sein, wenn J. F. Räbiger[2]) die Christus-Partei in Korinth wirklich beseitigt hätte. Dann würde es sich nur um die drei Parteien der Pauliner, Apollonier, Petriner handeln, und der scharfe Gegensatz gegen Paulus und sein Evangelium in Korinth, welchen auch dieser Forscher vollständig anerkennt, würde durch die Petriner vertreten sein.

Das kritische Akrokorinth, dessen Besatzung allerdings nicht einig ist, schickt sich nun Bernhard Weiss[3]) schon an auf dem von Beyschlag eröffneten Wege zu besetzen. Weiss zieht in die kritische Stammburg ein, nicht ohne das grosse Verdienst Baur's zu rühmen, „auch hier erst die Untersuchung auf festen historischen Boden gestellt zu haben, — indem er bestimmt die Combination des Parteistichworts 1 Kor. 1, 12 mit dem, auf welches Paulus 2 Kor. 10, 7 anspielt, vollzog und darum dort die im zweiten Briefe bekämpften judenchristlichen Gegner des Paulus fand". Diese Entdeckung

[1]) Als unmittelbare Christus-Jünger erkennt dieselben auch Samuel Davidson (Introduction to the study of the New Testament, Ed. II, Vol. I, London 1882, p. 24) an, welcher mit mir eine zweite Anwesenheit des Paulus in Korinth vor, vollends zwischen unsern beiden Korinthierbriefen verwirft (p. 36 sq.), aber einen zwischen denselben geschriebenen Paulus-Brief nicht annimmt und den Blutschänder noch in unserm zweiten Korinthierbriefe besprochen findet (p. 49 sq.).

[2]) Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Ap. Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten, 1847. Zweite, nach den neuesten Forschungen vervollständigte Ausgabe, 1886.

[3]) Lehrbuch der Einleitung in d. N.T., 1886, S. 191 f.

soll Beyschlag unbedenklich gemacht haben durch die auf die Kephas-Partei gestützte Nachweisung, „dass die Urapostel selbst in keinem feindseligen Gegensatze zu Paulus standen“. Einen wesentlichen Unterchied der Kephasschüler von den schroff paulusfeindlichen οἱ τοῦ Χριστοῦ hat selbst Holsten, dem neuerdings Mangold beitritt, zugegeben, während Hilgenfeld sie nur [?] nach dem Vorgange von Grotius und Thiersch als unmittelbare Christusjünger von jenen unterscheidet, was sie übrigens auch nach Beyschlag und Holsten [ja nach Weiss selbst] waren. „Die Bedeutung, welche Baur einst dem Auftreten dieser Judaisten für den von ihm angenommenen feindlichen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln beilegte, gründet sich darauf, dass er die von ihnen angeblich dem Paulus gegenüber ausgespielten und von diesem so ironisch als ὑπερλίαν ἀπόστολοι Bezeichneten für die Urapostel hielt (vgl. noch Hilgenfeld [doch auch Heinrici]); aber es ist selbst von Holsten aufs Bestimmteste zugestanden, dass die betreffenden Stellen contextmässig nur von ihnen selbst reden. Damit fällt jede Möglichkeit, aus den Korinthierbriefen zu beweisen, wie Holsten noch will, dass in der Urgemeinde seit dem antiochenischen Streit eine judaistische Reaction, wenn auch nur unter der Führung des Jacobus, stattgefunden habe, geschweige denn, dass die Urapostel irgend eine feindliche Stellung gegen Paulus eingenommen haben.“ Beyschlag hat also in die kritische Feste Bresche geschossen, indem er den behaupteten Zusammenhang der argen Christus-Leute mit den Uraposteln niederlegte, und Holsten hat das Thor selbst geöffnet, indem er die spöttisch genannten „Uebersehrapostel“ als die Zwölfapostel preisgab. So kann denn Weis mit klingendem Spiele einziehen, indem er in die Pflanzung des Paulus noch den Kephas mitbringt, welcher selbst in Korinth gewesen sein soll (S. 197). Von einem verloren gegangenen scharfen Paulus-Briefe zwischen unsern beiden Korinthierbriefen darf nicht mehr die Rede sein. Dagegen ist Paulus schon vor unsern beiden Korinthierbriefen noch einmal in Korinth gewesen.

Was ist da zu thun? Zwei Musterungen der Streiter

um diese Feste hat bereits Heinrich Holtzmann[1]) gehalten. Der glückliche Griff nach dem Ariadnefaden in dem Labyrinthe so vieler Hypothesen schien ihm bisher noch nicht recht gelungen zu sein. Ueber den fraglichen Zwischenaufenthalt des Paulus in Korinth, sei es vor, sei es nach unserm ersten Korinthierbriefe, gab Holtzmann (in dieser Zeitschrift 1879, S. 476 f.) kein entschiedenes Urtheil ab. Das Gewicht der Gründe, welche für einen Zwischenbrief zwischen unsern beiden Korinthierbriefen sprechen, verkannte er nicht, neigte sich aber doch zu der Verwerfung dieser Annahme (ebendas. S. 458 f.). Nur die Verhandlung über die Christus-Partei in Korinth fand er schon dem Abschlusse nahe (in dieser Zeitschrift 1885 S. 234 f.), nämlich in dem Sinne, dass die judaistisch-antipaulinische Christus-Partei von auswärts nach Korinth gedrungen sei. Vielleicht steht noch etwas mehr bereits fest, namentlich der scharfe Zwischenbrief des Paulus, welcher mit der eigentlichen Krisis der antipaulinischen Bewegung in Korinth zusammenhängt und am Ende den gesuchten Ariadnefaden schon darbietet.

1. Die Vorgänge vor unserm ersten Korinthierbriefe.

Paulus hat mit Silvanus und Timotheus Christum in Korinth verkündet (2 Kor. 1, 19) und vom Spätherbst 53 bis Frühjahr 55 daselbst gewirkt. Nach seiner Abreise hat Apollos die korinthische Pflanzung des Paulus begossen (4 Kor. 3, 6). Sollte Paulus nun, ehe er um Ostern 58 unsern ersten Korinthierbrief schrieb, noch einmal in Korinth gewesen sein? Manche schliessen das immer noch aus 1 Kor. 16, 7 *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν.* Allein aus diesen Worten folgt keineswegs, dass Paulus schon einmal im „Vorübergehen“ die Korinther gesehen hätte. Hosten (I, 189) be-

[1]) Das gegenseitige Verhältniss der beiden Korinthierbriefe (in dieser Zeitschrift 1879. IV, S. 455—492); der Streit über die Christus-Partei in Korinth (ebdas. 1885. II, S. 233—245). Vgl. das Lehrbuch d. hist.-krit. Einleitung in d. N.T. 1885, S. 239 f.

merkt wohl: „Paulus hatte keinen Grund, das ἄρτι auszusprechen und mit Absicht an das ἐν παρόδῳ zu binden, wenn in seinem Bewusstsein nicht der Gegensatz gelebt hätte, dass er schon früher ἐν παρόδῳ bei den Korinthiern gewesen sei". Allein eben dessbalb will Paulus erst Makedonien durchreisen, um dann zu den Korinthiern zu kommen, bei ihnen aber zu bleiben oder zu überwintern, damit sie ihm das Geleite zu weiterer Reise geben (1 Kor. 16, 5—6), weil er die Korinthier jetzt doch nur im Vorübergehen sehen könnte. Das Nichtwollen eines vorübergehenden Sehens begründet er ja weiter: ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ. Eine Zeit lang hofft er bei den Korinthiern zu bleiben, was eben jetzt nicht möglich sein würde. Sein gegenwärtiges „Bleiben" ist nothwendig in Ephesus: ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς· θύρα γάρ μοι ἀνέῳγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί (1 Kor. 15, 8. 9). Das ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν wird verhindert nicht bloss durch die zukünftige Durchreisung Makedoniens, sondern auch durch das gegenwärtig nothwendige Verbleiben in Ephesus. Dass die hier angekündigte Unterlassung einer unmittelbaren Reise von Ephesus nach Korinth die Abänderung einer früheren Reiseankündigung war und in Korinth böses Blut machte, wird unser zweiter Korinthierbrief lehren. Dass Paulus vor unserm ersten Korinthierbriefe nicht noch einmal in Korinth gewesen war, sollte man schon daraus ersehen, dass er 1 Kor. 4, 18 schreibt: ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες. Das in Korinth aufkommende Gerede, Paulus werde gar nicht wiederkommen, wird dadurch wenig begreiflicher, dass Holsten die zweite Anwesenheit des Paulus in Korinth schon etwa ein Jahr vor dem verloren gegangenen Briefe (vgl. 1 Kor. 5, 9), also etwa 56 ansetzt, zumal wenn Paulus in diesem Briefe eine fernere Ankunft angesagt hat. War Paulus schon etwa 56 zum zweitenmal in Korinth gewesen, und hatte er erst vor Kurzem eine dritte Anwesenheit angekündigt, so begreift man nicht das Gerede in Korinth, Paulus werde gar nicht wiederkommen.

Bei fortdauernder Abwesenheit des Paulus kamen also in Korinth allerlei Uebelstände auf, welche unser erster Korinthierbrief schon reichlich voraussetzt. Aber sollte solches Unkraut schon damals aufgekommen sein, als Apollos die korinthische Pflanzung des Paulus begoss? In Korinth gab es auch Solche, welche sich nach Apollos, nicht nach Paulus nannten (1 Kor. 1, 12). Aber ein blosser Unterschied ist noch kein Gegensatz. Gegen grosse Abweichung der Apollos-Jünger von den Paulus-Jüngern und selbst Verirrungen der ersteren, wie sie namentlich Räbiger und Heinrici behaupten, streitet von vorn herein die völlige Eintracht zwischen Paulus und Apollos, welche unser erster Korinthierbrief darstellt. Dass einige Korinthier sich nach Apollos nannten, wird nicht mehr gerügt, als dass andere sich nach Paulus, noch andere nach Kephas nannten (1 Kor. 3, 4. 22). Ganz einig stellt Paulus den Apollos neben sich (1 Kor. 3, 5—8). An Paulus und Apollos sollen die Korinthier lernen, dass nicht Einer zu Gunsten des Einen sich aufblähe gegen den Andern (1 Kor. 4, 6). Den Bruder Apollos würde Paulus gewiss nicht dringend aufgefordert haben, doch wieder nach Korinth zu reisen (1 Kor. 16, 12), wenn er mit dessen Wirksamkeit daselbst und deren Folgen nicht zufrieden gewesen wäre. Zu der Annahme, Apollos sollte wieder gut machen, was er wenigstens mittelbar verdorben habe, liegt wahrlich kein Grund vor.

In der Handelsstadt Korinth mit einer zahlreichen Judenschaft können auch solche Christen nicht befremden, welche sich nach Kephas nannten (1 Kor. 1, 12), gewiss nicht, weil nach Paulus und Apollos dort auch Kephas gewesen wäre, sondern eher, weil Kephas-Jünger nach Korinth kamen und dort namentlich unter jüdischen Gläubigen Anhang fanden. Solche Kephas-Jünger werden freilich nicht paulinisch (oder apollonisch) gesinnt gewesen sein, aber darum noch nicht nothwendig antipaulinisch, wenn anders die Christus-Leute die eigentlichen Träger des Antipaulinismus in Korinth gewesen sind. Allerdings aber werden sie jüdisches Wesen in der korinthischen Christengemeinde vertreten haben.

Zunächst hat jedoch das heidnische Wesen auf die korinthischen Christen eingewirkt. Schwerlich lange vor unserm ersten Korinthierbriefe musste Paulus in einem eigenen Schreiben die korinthischen Christen vor dem Umgang mit lasterhaften (Brüdern) warnen (1 Kor. 5, 9. 10). In diesem Schreiben wird er auch eine Reise nach Korinth angekündigt haben, unmittelbar von Ephesus dahin, wenn der Anschein von 1 Kor. 16, 5—9 nicht trügt, dass Paulus die Abänderung einer früheren Reiseankündigung zu rechtfertigen sucht. Diese Worte lauten ganz so, wie wenn Paulus den Korinthiern ein *αὐτοὺς ἄρτι ἰδεῖν* zugesagt hätte, was er nun aber bis nach der Reise durch Makedonien aufschiebt, weil es unter den obwaltenden Verhältnissen doch nur *ἐν παρόδῳ* geschehen könnte. Aus solcher Abänderung des Reisevorhabens erklären sich die in Korinth gegen Paulus erhobenen Vorwürfe der Leichtfertigkeit und Unzuverlässigkeit 2 Kor. 1, 17 f. Wir werden nicht irren, wenn wir die Reiseankündigung jenes nicht erhaltenen Paulus-Briefes wiederfinden in 2 Kor. 1, 15. 16: *καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν* (*χαρὰν* var. l.) *σχῆτε, καὶ δι᾽ ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑφ᾽ ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν.* In jenem verloren gegangenen Briefe wird Paulus eine Reise von Ephesus nach Korinth angekündigt haben, welche der Reise durch Makedonien vorhergehen sollte, was er 1 Kor. 16, 5—9 umkehrt. Seiner früheren Reiseabsicht schreibt Paulus den Beweggrund zu, den Korinthiern noch eine zweite Huld (oder Freude) zu gewähren durch die Rückkehr von Makedonien zu ihnen, welche ihm dann das Geleite nach Judäa geben sollten. Die beabsichtigte und wohl angekündigte Reise von Ephesus nach Korinth ist 1 Kor. 16, 5—9 getilgt, weil sie doch nur einen vorübergehenden Aufenthalt gestatten würde. Diese Vorstellung hat jedenfalls alle Wahrscheinlichkeit für sich. Von diesem verloren gegangenen Briefe ist uns vielleicht noch ein Stück erhalten in 2 Kor. 6, 14—7, 1, welche Stelle den Zusammenhang recht

störend unterbricht, und wenn paulinisch, ganz zu einem vor heidnischer Unsittlichkeit warnenden Briefe stimmt[1]).

Nach diesem nicht erhaltenen Briefe des Paulus muss allerdings auch das jüdische Wesen auf die korinthischen Christen merklichen Einfluss ausgeübt haben. Besondere Vorgänge in Korinth bezeugt der erste uns erhaltene Korinthierbrief. Zu den Paulus-, Apollos-, Kephas-Jüngern waren noch Solche hinzugekommen, welche *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* redeten (1 Kor. 1, 12). Diese Thatsache hat auch der erneute Versuch von Räbiger (S. 56 f.), bei allem Scharfsinne, nicht umgestossen. Anstössig sollte es sein, wenn Paulus Christum mit den drei Lehrern auf gleiche Stufe gestellt und ihn ebenso, wie diese, als Gegenstand des Streites und der Parteisache bezeichnet hätte? Der Anstoss war ja vielmehr durch eine eigene Christus-Partei gegeben, welcher vor allen andern der Ausruf gilt: *μεμέρισται ὁ Χριστός* (1, 13). Den ungetheilten Christus, welchem alle Gläubigen angehören, hat Paulus vorher nachdrücklich hervorgehoben, namentlich 1, 2 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, κλητοῖς ἁγίοις σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν.* Die richtige Erklärung, welche auch Holsten vertritt, findet hier das *ἡμῶν* ausdrücklich näher bestimmt durch *αὐτῶν καὶ ἡμῶν*, d. h. im Gegensatze gegen ein Andere ausschliessendes *ἡμεῖς δὲ Χριστοῦ*[2]). Ein *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* in diesem Sinne,

---

[1]) Diese von mir (Einl. in d. N. T. S. 287) geäusserte Vermuthung hat A. H. Franke (Theol. Stud. u. Krit. 1884. III, S. 544—553) geschickt begründet, wogegen Heinrici (II, 329 f.) die Herkunft der Einschaltung unbestimmt lässt. J. M. S. Baljon (De Tekst der Brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiers, en de Galatiers als Vorwerp van de Conjecturalkritiek beschouwd, Utrecht 1884, p. 147 sq.) geht bis in die Zeit der katholischen Kirche herab.

[2]) Mit Räbiger (S. 101) das *αὐτῶν καὶ ἡμῶν* als Specialisirung von *πάντες* zu nehmen und den *τόπος ἡμῶν* auf Ephesus und Kleinasien zu beziehen (oder mit Heinrici auf Korinth), ist wirklich nicht möglich.

welches die Gemeinschaft mit allen überall den Namen des gemeinsamen Herrn Anrufenden verkennt, sollte Paulus nicht anstössig finden können? Auch durch solche Christus-Leute kamen Streitigkeiten in die Gemeinde (1, 11), welche allerdings durch die vierfache Losung 1, 12 erläutert werden sollen, Streitigkeiten, welche mindestens zu Spaltungen (1, 10) führen konnten. Und 1, 12 sollte das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* in einem andern, ja entgegengesetzten Sinne gemeint sein als das *ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ*, jenes das einzig Rechte, dieses ein dreifach Unrechtes? Auch 1, 13 verbietet nicht etwa, sondern nöthigt vielmehr, an einen Partei-Christus in Korinth zu denken, welcher neben einem Partei-Paulus, einem Partei-Apollos, einem Partei-Kephas in Korinth Eingang gefunden hatte. Das *μεμέρισται ὁ Χριστός* 1, 13 (am besten als Ausruf gefasst) wird doch nicht ohne Beziehung auf das nächst vorhergehende *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* geschrieben sein. Wenn Einige in Korinth Christum mit einer gewissen Ausschliesslichkeit für sich in Anspruch nehmen, so wird ja durch sie der gemeinsame Christus getheilt, der Gemeinde-Christus verdrängt durch einen Theil-Christus. Ich möchte wissen, wie Paulus durch solchen Ausruf einer Christus-Partei gar hätte Vorschub leisten können. Dass Paulus nur den Partei-Christus und den Partei-Paulus ausdrücklich abweist, kann durchaus nicht befremden. Jener musste objectiv, dieser subjectiv für ihn der grösste Anstoss sein. Den Partei-Paulus abzulehnen, hatte er die nächste Veranlassung (1, 13^{b}—16). Paulus ist weder der für die Korinthier Gekreuzigte noch derjenige, auf dessen Namen sie getauft sind, und darf sich freuen, in Korinth nur Wenige selbst getauft zu haben. Bedenklich würde die Annahme einer Christus-Partei in Korinth nur dann werden, wenn Räbiger (S. 82 f.) wenigstens darin Recht hätte, dass Paulus die Christus-Leute sonst nirgends berücksichtigte, und dass manche Stellen unseres ersten Korinthierbriefes sogar ein Gegenzeugniss ergeben. Wir werden sehen.

Auf alle Fälle waren in Korinth Erscheinungen vorgekommen, welche die Gemeinde veranlassten, ein eigenes Schreiben

an Paulus zu richten (1 Kor. 7, 1, vgl. 8, 1. 12, 1) und durch drei Gesandte (1 Kor. 16, 17) nach Ephesus zu übersenden. In einer Stadt, deren weltbekannte Unzucht sich selbst bei den Christen fand (1 Kor. 5, 1), ward die Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft verkündigt (1 Kor, 7, 16), und zwar durch Solche, welche als Träger des Gottesgeistes aufgetreten waren. Paulus schliesst ja 7, 39. 40: *γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ (μακαριωτέρα δέ ἐστιν, ἐὰν οὕτως μείνῃ), κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ γὰρ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.* Seine eigene Ansicht ist es offenbar, dass eine Christin, deren Ehemann stirbt, Freiheit hat, wieder zu heiraten, aber besser es unterlässt. Die andere Ansicht, welche als ein Ausspruch des Gottesgeistes vorgetragen sein muss, wird nach dem ganzen Zusammenhange nicht dahin gegangen sein, dass eine Christin, welche zur Wittwe wird, wieder heiraten soll, sondern vielmehr dahin, dass sie nicht wieder heiraten darf. Die völlige Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft ist es ja, welche Paulus hier überhaupt vor Augen hat und ermässigt. Dass die Verwerfung aller geschlechtlichen Gemeinschaft von den Anhängern des unverheirateten Paulus, die Vertheidigung der Ehe von den Anhängern des verheirateten Petrus ausgegangen sei, meint Räbiger, verkennt es aber (S. 173) nicht, dass die von Paulus abweichende Ansicht auf besonderen Besitz des Gottesgeistes gestützt sein muss. Begeisterte, welche wir bei den gottbesprachten Zungen wiederfinden werden, müssen also in Korinth die Enthaltung von aller geschlechtlichen Gemeinschaft verkündigt haben. Dieselben werden auch die Bedenken gegen den Genuss von Götzenopferfleisch, welche in der ihrem Stamme nach heidenchristlichen Gemeinde von Korinth aufgekommen waren (1 Kor. 8, 7 f.), wohl getheilt, aber, da von schwachen Brüdern die Rede ist, wohl bei den Kephas-Leuten schon vorgefunden haben. Den Korinthiern im Ganzen schreibt Paulus noch die aufgeklärte Ansicht zu (1 Kor. 8, 1 f.). Aber er setzt doch auch in Korinth schon (jüdische) Christen, welche

nicht so aufgeklärt dachten, voraus und will dieselben geschont wissen, was ihm Veranlassung giebt, C. 9 die Rücksicht und Schonung auszuführen, welche er selbst durch Verzicht auf sein apostolisches Vorrecht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen, den Korinthiern gegenüber bewiesen hat. Bei den Gemeindeversammlungen hatten die mindestens drohenden Spaltungen (1 Kor. 11, 18) schon störenden Einfluss auf das Gemeindemahl ausgeübt. Namentlich aber hatten Begeisterte, welche wir schon als Prediger der Ehelosigkeit kennen gelernt haben, eine Ueberschätzung der gottbesprachten Zeugen oder der Spracheingebungen eingeführt, welche die gottesdienstlichen Versammlungen störte, und Paulus geht in der Erörterung 1 Kor. 12—14 darauf aus, das in Korinth beliebt gewordene *γλώσσῃ* oder *γλώσσαις λαλεῖν* möglichst einzuschränken. Auch wenn man die einfache Erklärung des Ausdrucks durch gottbesprachte Zungen oder Spracheingebungen, welche ich in der Schrift über die Glossolalie (1850) begründet habe, nicht annimmt, kann man es nicht leugnen, dass diese Art von Begeisterung gerade in der Urgemeinde zu Hause war (Apg. 2, 1 f.). Auf alle Fälle fand urgemeindliches Wesen in der paulinischen Pflanzung zu Korinth Eingang, und wenn die Begeisterten ebensowohl die geschlechtliche Enthaltung verkündigt, wie die gottbesprachten Zungen eingeführt haben, so werden sie auch die Bedenken der Kephas-Leute gegen den Genuss von Götzenopferfleisch vollends bestärkt haben. Sehr nahe liegt es gewiss, mit dem Auftreten besonderer Geisterfüllung auch den Anspruch eines besondern „Christi-Seins“ (1 Kor. 1, 12) in Verbindung zu bringen. Solche, welche in besonderer Weise „Christi sein“ wollten, werden auch als besondere Träger des Gottesgeistes aufgetreten sein. Und auch wenn sie das „Christi-Sein“ namentlich an Paulus vermissten, kann derselbe recht gut geschrieben haben 1 Kor. 9, 1. 2: *Οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ; εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί.* Seine Apostelwürde stützt Paulus nicht umsonst auf die Thatsache, dass er Jesum gesehen hat, was freilich nicht allent-

halben anerkannt ward. Wenn Paulus aber nicht zweifelt, dass er den Korinthiern noch als Apostel gelte, so kann auch in Korinth immer schon seine Verwerfung als Apostel im Anzuge gewesen sein, wohin ja 1 Kor. 4, 3 ausdrücklich weist, ähnlich wie die aufgeklärte Ansicht aller Korinthier über das Götzenopferfleisch es doch nicht ausschliesst, dass sie auch in Korinth schon mitunter fehlte (1 Kor. 8, 1. 7 f.).

2. Unser erster Korinthierbrief.

Der uns erhaltene erste Korinthierbrief ist nur aus einer doppelten Strömung in der korinthischen Gemeinde begreiflich, einer ethnischen, welche zu Unzucht, Gerichtshändeln, Auferstehungsleugnung führte, einer urgemeindlichen, welche die Einigkeit der von Paulus begründeten, von Apollos weiter gepflegten Gemeinde störte, das eheliche Leben und die Ordnung des Gottesdienstes aufhob. Dass an den korinthischen Wirren die Apollos-Anhänger namhaften Antheil hätten, kann ich auch jetzt nicht finden.

Nach dem sehr lobenden Eingange 1, 1—10 sucht Paulus zuerst 1, 11 — 4, 20 die Einheit der Gemeinde gegen das aufkommende Parteiwesen aufrecht zu erhalten. Da nennt er zwischen den Paulus- und den Christus-Leuten wohl auch die Apollos- und die Kephas-Leute (1, 12). Aber nach einem Seitenblick auf den Partei-Christus (1, 13ª) geht er doch zunächst (1, 13ᵇ—16) nur auf den Partei-Paulus ein, und es wäre seltsam, wenn, wie man meist annimmt, die ganze Erörterung über das Evangelium als keine Sache menschlicher Weisheit (1, 17—31), über sein Auftreten in Korinth ohne allen Glanz weltlicher Weisheit (2, 1—3, 2ª ἐδύνασθε), nichts als versteckte Sticheleien gegen den Anhang des befreundeten Apollos enthalten sollte, welchem Anhange Paulus in Hinsicht der Form nicht genügt habe. Anstatt eines formellen Geplänkels mit den Apolloniern habe ich (Einl. in d. N. T. S. 266 f.) hier vielmehr dem Zusammenhange gemäss eine Selbstvertheidigung des Paulus gegen judaistische Gegner gefunden, welche ihm ein demagogisches ἀνθρώπους πείθειν (Gal. 1, 10. 2 Kor.

5, 11), einen Wandel in fleischlicher Weisheit (2 Kor. 1, 12) vorwarfen, überhaupt gerade das, was Paulus entschieden von sich ablehnt, eine Verkündigung des Evangeliums in Redeweisheit (1 Kor. 1, 17), ein Uebermass von Rede oder Weisheit (2, 1), in überredenden Weisheitsworten (2, 4), in gelernten Reden menschlicher Weisheit (2, 13). Die Ausdrucksweise ist ganz dieselbe, wie Paulus auch sonst (1 Thess. 2, 3—6. 2 Kor. 1, 12. 2, 17. 4, 2. 5) ihm selbst gemachte Vorwürfe ablehnt[1]). Heinrici (I, 120) hat mir beigestimmt und treffend bemerkt (I, 118): wer diese tief eindringende Erörterung über das Wesen und den Gehalt des Evangeliums durch blosse Geschmacksurtheile der Apollonier hervorgerufen sein lässt, der lasse den Paulus „Mücken mit Keulenschlägen bekriegen". Und doch lässt auch er den gegen die weltliche Weisheit die Herakles-Keule führenden Paulus noch nebenbei auf die Apollonier sticheln, weil die ganz eigenthümliche und diesem Abschnitte eigene Combination der *σοφία τοῦ θεοῦ* mit dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* sonst unerklärt bleiben würde. Aber sollte Paulus den Anhängern des Bruders Apollos gar eine Entleerung des Kreuzes Christi durch Redeweisheit (C. 17) vorgeworfen haben? Er selbst, welcher den Judaisten wohl als ein christlicher Sophist, als Verkündiger eines verhüllten, nicht einfachen, daher auch gefälschten Evangeliums erscheinen konnte (2 Kor. 4, 2. 7), will unter den Korinthiern

---

[1]) Freilich konnte man dem Paulus nachsagen, dass seine Rede verächtlich sei, aber nur im Zusammenhange mit der Schüchternheit seines persönlichen Auftretens (2 Kor. 10, 10), schwerlich so zu sagen auf der Kanzel. Paulus nennt sich wohl 2 Kor. 11, 6 einen Idioten in der Rede, aber nicht in der Erkenntniss, also nicht in dem Inhalte der Rede. 1 Kor. 1, 17 — 2, 3[a] handelt es sich aber namentlich um den Inhalt, welcher den Juden ein Aergerniss, den Hellenen eine Thorheit ist (1, 23), um ein Nichtswissen ausser dem gekreuzigten Christus (2, 2), was doch die wahre Gnosis des Paulus (2 Kor. 11, 6) ist, um gelernte Worte menschlicher Weisheit (1 Kor. 2, 13), welche auch mangelhaft vorgetragen werden konnten. Berückende Weisheitsrede (1 Kor. 2, 4) mochte man dem Paulus, auch bei verächtlichem Vortrage, wohl nachsagen. Woher denn sonst sein *ἀνθρώπους πείθειν* Gal. 1, 10. 2 Kor. 5, 11?

beschlossen haben, nichts zu wissen, es sei denn Jesus Christus, und zwar als gekreuzigter (1 Kor. 2, 2). Er selbst will wohl Weisheit reden, aber nur unter Vollkommenen, was die Korinthier nicht waren, und nicht eine Weisheit dieses Weltalters (1 Kor. 2, 6 f. 3, 1. 2ª). Wie sollte er dem befreundeten Apollos den versteckten Vorwurf gemacht haben, dass er die geistigen Kinder in Korinth mit fester Speise, welche sie noch nicht ertragen konnten, genährt (1 Kor. 3, 1. 2ª) oder wenigstens das Begehren solcher Speise bei ihnen angeregt habe? Darauf, dass durch Apollos in Korinth wenigstens mittelbar eine Verbindung des Wortes vom Kreuze mit menschlicher Weisheit, also eine entgegengesetzte Entleerung desselben, wie von den Judaisten durch Gesetzesgerechtigkeit, aufgekommen sei, kann diese Ausführung nicht zielen, sondern nur darauf, dass Paulus selbst durch Weisheitsrede seine Erfolge in Korinth erreicht habe und so der Stifter einer Paulus-Secte geworden sei. Ich berufe mich auf den Augenschein, wenn Räbiger (S. 124) bemerkt: „Von einer Vertheidigung aber des Apostels gegen den Vorwurf, sein Evangelium gehöre der Weltweisheit an und sei ein blos menschliches Evangelium, ist in dem ganzen Abschnitt nichts zu finden.“ Und wenn Räbiger (S. 122) behauptet: „Einige unter den Korinthiern hatten ohne Zweifel an seinem Vortrage die Bildung des Weltweisen vermisst und ihm die Einfachheit seiner Lehre zum Vorwurf gemacht“, so brauche ich nur auf 2 Kor. 4, 3 zu verweisen und wage die Behauptung: In Korinth hatte man den Vortrag des Paulus als ein Stück Weltweisheit dargestellt und ihm das Verborgene seiner Lehre zum Vorwurf gemacht.

Hat Paulus sich also bisher gegen den Vorwurf vertheidigt, als Weisheitsredner oder Sophist eine eigne Paulus-Secte angestiftet zu haben[1]), so geht er 3, 2ᵇ (*ἀλλ᾽ οὐδὲ νῦν δύνασθε*)

---

[1]) Desshalb kann auch 1 Kor. 1, 30. 31. 2, 16 nicht mit Räbiger (S. 86 f.) zu einem Beweise gegen das Dasein von Christianern in Korinth benutzt werden. Das *καυχᾶσθαι*, welches Paulus abweist, betrifft ihn als vermeintlichen Secten-Stifter. Der Sinn

bis 4, 20 über zu einer Rüge des korinthischen Parteiwesens, welche bei absichtlicher Beschränkung auf Paulus und den befreundeten Apollos doch unverkennbar auf die nicht befreundeten Parteien hinzielt. Weiss (Einl. S. 201) erklärt es freilich für sehr gekünstelt und der ausdrücklichen Angabe des Apostels 4, 6 widersprechend, dass ich hier das Meiste auf die Judaisten bezogen habe. Räbiger (S. 131 f.) bestreitet Baur, weil er wenigstens 1 Kor. 4, 6 f. auch an die Häupter der Petriner und Christiner gerichtet gefunden habe, welche sich auch das Vorhergehende zu Herzen nehmen sollten, und will in dem ganzen Abschnitte auch nicht die geringste Spur von einer Partei der Christiner, vielmehr schlagende Gegenzeugnisse gegen deren Dasein finden (S. 129). Allerdings schreibt Paulus 1 Kor. 4, 6: *ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου.* Allein wenn Paulus das Vorhergehende umgebildet hat auf sich selbst und Apollos, so kann er doch nur meinen, dass er ohne Umbildung die ihm ferner stehenden Parteien öffentlich gerügt haben würde, dass er es diesen schonend überlässt, das Gesagte sich nicht weniger, als wenn sie ausdrücklich gerügt wären, zu Herzen zu nehmen. Und wenn man von Paulus und dem befreundeten Apollos lernen soll, über die h. Schrift nicht hinausgehend das Prahlen des Einen zu Gunsten des Einen[1]) wider den Andern zu unterlassen, so ist es wahrlich unmöglich, bei einem Prahlen der Pauliner und der Apollonier unter und wider einander stehen zu bleiben. Gerade die Anrede *ἀδελφοὶ* und *δι' ὑμᾶς* stimmt zu schonender Rücksicht auf die dem Paulus ferner oder gar feindlich Gegenüberstehenden.

---

des Herrn, welchen er zu haben gewiss ist, bezieht sich ohnehin nur auf den Pneumatiker im Gegensatze gegen den Psychiker und hat mit einem sonderlichen „Christi-Sein" nichts zu thun.

[1]) Aber nicht seiner selbst, wie wenn *ὑπὲρ ἑαυτοῦ* dastände, wie Räbiger (S. 132) erklärt, sondern zu Gunsten von Paulus. Apollos, Kephas, wie auch Holsten erklärt. Der Partei-Christus war freilich eigener Art.

Zunächst legt Paulus 3, 2ᵇ—17 die Verkehrtheit des Parteitreibens an sich dar. Fleischlich sind die Korinthier und wandeln nach Menschenweise, wenn sie sich nach Paulus und Apollos (gewiss auch nach Kephas) nennen. Paulus und Apollos sind doch nur Diener Gottes und haben in Korinth durch Pflanzen und Begiessen einmüthig gewirkt (3, 2ᵇ—9). Die schliessliche Erwähnung eines Gottesgebäudes leitet über zu der Ausführung 3, 10—17, welche das Bild eines Gebäudes von der Grundlegung bis zu der Vollendung des Gottestempels der Gemeinde ausführt. Paulus hebt es 3, 10 hervor, dass er nach der ihm verliehenen Gnade Gottes, wie ein weiser Baumeister, in Korinth den Grund gelegt hat, und sollte gegen den eben erst in voller Eintracht erwähnten Apollos sticheln mit den Worten: *ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ· ἕκαστος δὲ βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ?* Er bleibt nicht einmal stehen bei dem Draufbauen, welches er doch 3, 12 f. weiter ausführt, sondern schreibt 3, 11: *θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Woher diese Unterbrechung des Daraufbauens durch ein fremdes Grundlegen? Will man dem Paulus nicht eine ganz überflüssige Abschweifung von dem verantwortlichen Daraufbauen zu dem Legen eines andern Grundes zuschreiben, so muss man annehmen, dass in Korinth bereits der Versuch drohte, nicht sowohl auf dem von Paulus gelegten Grunde fortzubauen, sondern gar einen andern Grund zu legen, als er, was Paulus in dem Bewusstsein, den rechten Christus-Grund gelegt zu haben, für unmöglich erklärt. Da können Apollos und Anhänger nicht gemeint sein, nicht einmal die Kephas-Leute, sondern nur diejenigen, deren Losung das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* war. Sie wollten anstatt des Paulus-Grundes den rechten Christus-Grund legen, auch in Korinth, wie man es in Galatien versucht hatte (Gal. 1, 6 f.), ein „andres Evangelium" (vgl. 2 Kor. 11, 4) einführen. Aber Paulus erkennt sie nicht als Grundlegende an[1]), sondern nur als Daraufbauende, welche

---

[1]) Räbiger (S. 87) behauptet freilich: „Die Christiner hätten dem Apostel für eine solche Anerkennung ihrer Partei den drei

noch der weiteren Warnung 3, 12 f. bedürfen, dass, wer auf den gelegten Grund nicht etwa Gold, Silber, Marmor-Steine, sondern Holz, Heu, Stroh baut, in der Feuer-Prüfung des Herren-Tages die Vernichtung seines Werkes und Strafe, für sich selbst höchstens kümmerliche Errettung zu erwarten hat, ja Verderben, wenn er den Gottestempel der Gemeinde verdirbt. Das sollte, wie Weiss sagt, „contextmässig nicht auf die Judaisten, sondern nur auf die Ruinirung der Gemeinde durch den Parteigeist bezogen werden“ dürfen? Einen polemischen Zug kann Räbiger (S. 127) nicht verkennen, und zwar gegen die Apollonier, welche ich nicht so schwarz malen kann, und die Petriner als die Träger des Antipaulinismus in Korinth, deren Hervorhebung des Kephas doch schwerlich als ein Versuch, den Christus-Grund erst zu legen, anzusehen ist. In der weiteren Warnung vor Ueberschätzung seiner selbst und der Partei-Häupter 3, 18—23 mag der Weisheitsdünkel immerhin den wenigen Gebildeten unter den Korinthiern (1, 26) namentlich den Apolloniern gelten, wenn nicht judaistische Baumeister-Weisheit gemeint ist. An die Ermahnung, dass niemand sich rühmen soll über Menschen (3, 21), konnten freilich nur die menschlichen Parteihäupter Paulus, Apollos, Kephas angeschlossen werden, aber es fehlte doch nicht eine Hervorhebung des wahren „Christi-Seins“, welche sehr wohl einem falschen „Christi-Sein“ entgegengesetzt sein kann 1 Kor. 3, 22. 23: *εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* Hätte man in Korinth nur des Paulus oder des Apollos oder des Kephas sein wollen, so hätte Paulus wohl auch schliessen können mit den Worten: „Alles ist euer“. Dass er noch hinzufügt: „Wir aber sind Christi, Christus aber Gottes“, weist wohl zurück auf das *ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι* (1, 31), aber in einer Weise, welche

andern gegenüber nur danken können“; „nur danken können“ für die Aussage, dass jeder Versuch, einen andern Grund als den von Paulus gelegten zu legen, unmöglich ist?

auch einem falschen, andern Gläubigen versagten *καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ* (vgl. 1, 2. 12) der Sache nach entgegengesetzt ist, ja selbst über Christum hinaus auf Gott zurückgeht. Dass diese Stelle in entschiedenem Widerspruche mit der Annahme einer Christus-Partei zu stehen scheine, ist von Räbiger (S. 93) zu viel gesagt. Der Satz „wir sind Christi“ hat seinen guten Sinn, wenn in Korinth Einige das „Christi-Sein“ für sich allein oder doch vorwiegend in Anspruch nahmen. Konnte Paulus die Christus-Leute auch nicht in dem *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* begreifen, so hat er sie doch weder 3, 11. 17 noch hier ganz ausser Acht gelassen. Wenn Paulus dann 4, 1—5 sich und Seinesgleichen nur als Diener Christi (eben desshalb auch nicht von dem „Christi-Sein“ ausgeschlossen) und Haushalter göttlicher Geheimnisse auf Erden[1]) angesehen wissen will, so weist doch das Gerichthalten über ihn, welches er für gleichgültig und vorzeitig erklärt, vor allem auf Solche hin, welche seine Grundlegung in Korinth nicht als richtig anerkannten, d. h. eben auf die Christus-Leute. Paulus hatte allen Grund, die Korinthier 4, 6—13 vor Ueberschätzung und Unterschätzung zu warnen. Hierher gehört das Sichaufblähen des Einen zu Gunsten des Einen wider den Andern 4, 6, was sich freilich zunächst auf die Paulus-, Apollos-, Kephas-Leute bezieht, aber doch auch zu der Bevorzugung unmittelbarer Christus-Jünger stimmt. Hierher gehört auch das Vorgeben besonderer Auszeichnung, ein Sichrühmen, welches vergass, dass man ja alles empfangen hat (4, 7). Der Rausch einer vermeintlichen Vollendung, welchen Paulus 4, 8 der ganzen Gemeinde zuschreibt, kann doch, obwohl Räbiger (S. 95) widerspricht, nur daraus begriffen werden, dass ein besonderes *Χριστοῦ εἶναι λέγειν* in Korinth starken Eindruck gemacht, dass von auswärts gekommene Christus-Jünger, welche freilich,

---

[1]) Meines Erachtens hat Phil. Buttmann 1 Kor. 4, 1. 2 richtig abgetheilt: *οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ ὧδε* (vgl. Hebr. 7, 8. 13, 14). *λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ.*

wie Weiss sagt, nicht zu der Gemeinde als solcher gehörten, in der Gemeinde Anklang und Anhang gefunden hatten. Man wollte gesättigt und reich geworden sein, bereits das Reich erlangt haben. Nicht weil es, wie Räbiger behauptet, in Korinth keine Christiner gegeben hätte, sondern weil Christus-Jünger unter den Korinthiern die Meinung verbreitet haben, nun sei man „klug in Christo" geworden, hebt Paulus 4, 9—13 seine Leiden in dem apostolischen Berufe so nachdrücklich hervor und schliesst 4, 14—20, indem er sich im Gegensatze gegen viele Pädagogen in Christo als den Einen geistlichen Vater der Gemeinde in Christo darstellt. Räbiger findet gerade hier das Dasein einer Christus-Partei in Korinth ausgeschlossen. Aber meinten die Korinthier durch Apollos oder Kephas „klug in Christo" geworden zu sein, während Paulus ihnen schon als „thöricht um Christi willen galt (4, 10)? Paulus schreibt 4, 15 *ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας*. Da wird es doch Räbiger nicht leugnen, dass in Korinth „Pädagogen in Christo" aufgetreten waren und den Einen geistlichen Vater der Gemeinde in Schatten gestellt hatten. Und was lässt sich im Wesentlichen gegen Holsten (I, 284) einwenden, welcher hier Rücksicht genommen findet „auf die *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, welche mit dem *πνεῦμα ἕτερον* des *νόμος παιδαγωγός* [Gal. 3, 24 f.], mit dem jüdischen Geiste der Gesetzesstrenge [vielleicht doch mit einem heterodoxen Mosaismus], als *διάκονοι δικαιοσύνης* nach Korinth gekommen waren (2 Kor. 11, 4. 15)"? Die das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* Redenden konnte Paulus nicht unmittelbar in das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* 3, 21 einschliessen, auch hatte er sie einigermassen zu schonen, wenn sie mit Empfehlungsbriefen der Urgemeinde gekommen waren (2 Kor. 3, 1); aber er hat sie unverkennbar gezeichnet 3, 11. 17. 4, 3. 7. 8. 10. 15.

Die sittlichen Rügen 1 Kor. 4, 21—6, 20, welche namentlich Unzucht und Gerichtshändel betreffen, lassen nur die Nachwirkung heidnischen Wesens erkennen, ohne dass wir die Apollonier herbeizuziehen hätten. Aber die Beantwortung des korinthischen Gemeindeschreibens 1 Kor. C. 7—14

führt mehrfach zurück auf einen nicht heidnischen, eher urgemeindlichen Einfluss auf die Korinthier, welcher dem Geiste und Sinne des Paulus entgegen war. Das Wort: „wer zeichnet dich denn aus"? (4, 7) trifft auch auf die Pneumatiker zu, welche in Korinth die völlige Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft verkündigt hatten (7, 40). Auch Räbiger (S. 186) findet es nicht zweifelhaft, dass Paulus, als er unsern ersten Korinthierbrief (C. 9) schrieb, „schon Kunde davon hatte, dass Gegner in der Gemeinde gegen ihn aufgetreten waren, die, um sich selbst Geltung und Anhang in ihr zu verschaffen, sein apostolisches Ansehen bekämpften und dies mit Erfolg gethan hatten". Nur weil er die unmittelbaren Christus-Jünger in Korinth überhaupt nicht anerkennt, stimmt er (S. 194) meiner Ansicht nicht bei, dass Paulus 1 Kor. 9, 1. 2 für seine bereits streitig gewordene Apostelwürde die Thatsache hervorhebt, Jesum den Herrn gesehen zu haben (vgl. 15, 8—10). Es fragt sich nur, ob dem Paulus von Seiten der Kephas-Leute oder vielmehr von den Christus-Leuten her schon ein Gerichtstag (4, 3—5) gedroht hat. Pneumatiker anderer Art, als Paulus ausführt (2, 13—15), hatten in Korinth die urgemeindliche Glossolalie beliebt gemacht (C. 12—14). Warum nicht eben die Christus-Leute, um deren willen Paulus am allerwenigsten, wie Räbiger (S. 96) meint, 1 Kor. 15, 23 das ihm gangbare *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (vgl. Gal. 5, 24) zu vermeiden hatte? Dadurch scheint Paulus allerdings seinen Gegnern Vorschub geleistet zu haben, dass er sich 1 Kor. 15, 9. 10 wohl als den geringsten der Apostel bezeichnete, welcher diesen Namen nicht verdiene, aber auch als denjenigen, welcher mehr als sie alle gearbeitet habe.

3. Die Vorgänge zwischen unsern beiden Korinthierbriefen.

Zwischen unsern beiden Korinthierbriefen liegt ein Zeitraum von etwa einem halben Jahre. Hat Paulus unsern ersten Brief gegen Ostern 58 geschrieben (vgl. 1 Kor. 5, 7. 8) und ist er, wie er 1 Kor. 16, 8 ankündigte, bis Pfingsten 58 in Ephesus geblieben, so war der neue Jahresanfang im Herbst

58 bereits vergangen, als er 2 Kor. 8, 10. 9, 2 schrieb. Unsern zweiten Korinthierbrief schreibt er aus Makedonien, welches Land er durchreisen wollte, ehe er nach Korinth komme (1 Kor. 16, 5). In dieser Zwischenzeit hat sich manches ereignet, was für unsern zweiten Korinthierbrief von Bedeutung ist.

Die Sendung des Timotheus nach Korinth war unserm ersten Korinthierbriefe (4, 17) vorhergegangen, aber dessen Ankunft in Korinth erscheint 1 Kor. 16, 10. 11 noch als bevorstehend. Paulus empfiehlt den Korinthiern, den Timotheus bei seiner Ankunft nicht zu verachten und ihm bei seiner Abreise Geleit zu geben. Wie aber Timotheus in Korinth aufgenommen ward, erfahren wir nicht aus unserm zweiten Korinthierbriefe, als dessen Mitverfasser derselbe ohne weiteres erscheint (2 Kor. 1, 1). Unser zweiter Korinthierbrief berichtet vielmehr von der Rückkehr eines andern Gesandten des Paulus an die Korinthier. Den Titus hatte man in Korinth, wohin er mit einem andern Bruder gesandt war (2 Kor. 12, 18), mit Furcht und Zittern aufgenommen (2 Kor. 7, 15). Aber Titus konnte die Umkehr der Gemeinde zu Paulus berichten, welche durch einen Brief des Paulus wohl sehr betrübt war, aber zur Sinnesänderung kam (2 Kor. 7, 6 f., vgl. 2, 3 f.). Diese Meldung machte er dem Paulus in Makedonien (2 Kor. 2, 13). Titus hatte auch die Sammlung einer grossen Liebesgabe für die Urgemeinde in Korinth mindestens wieder angeregt (2 Kor. 8, 6), was freilich Holtzmann (in dieser Zeitschrift 1879, S. 469 f.) bestreitet. Auf alle Fälle ward er auch in dieser Angelegenheit abermals nach Korinth gesandt mit zwei andern Ungenannten (2 Kor. 8, 16 f.), zugleich um unsern zweiten Korinthierbrief zu überbringen.

Wie die Sendung des Timotheus nach Korinth ausging, erfahren wir nicht. Die Sendung des Titus dahin aber regt manche wichtige Fragen an. Ist der Brief des Paulus, welcher die Korinthier so betrübte, aber zur Sinnesänderung führte, unser erster Korinthierbrief oder von demselben verschieden? In letzterem Falle muss, wie vor unserm ersten, so auch vor unserm zweiten Korinthierbriefe ein Brief des Paulus an die Korinthier ver-

loren gegangen sein. Mit diesem Zwischenbriefe würde es freilich schlecht stehen, wenn er unzertrennlich zusammenhinge mit einer kurzen Anwesenheit des Paulus selbst in Korinth, welche Manche hier einschieben wollen. War ein solcher Abstecher des Paulus von Ephesus nach Korinth schon vor unserm ersten Korinthierbriefe unerweislich, so muss man ihn mit Weiss (Einl. S. 192) zwischen unsern beiden Korinthierbriefen ganz unmöglich finden. Wer diese Zwischenreise des Paulus nach Korinth behauptet, muss ihn, obwohl er 1 Kor. 16, 7 geschrieben hatte, er wolle nicht „jetzt im Vorübergehen" die Korinthier sehen, sie doch noch im Vorübergehen gesehen haben lassen, muss ihn die ausdrücklich aufgeschobene Ankunft in Korinth doch noch alsbald unternommen haben lassen. Die Korinthier, welche dem Paulus die Leichtfertigkeit und Unzuverlässigkeit seiner Reiseankündigungen vorwarfen (2 Kor. 1, 17), würden glänzend gerechtfertigt sein. Weizsäcker (S. 299 f.) stellt den vermeintlichen Vorgang so dar: „Paulus hat allen Spuren nach einen raschen Entschluss gefasst, dringender Umstände wegen sogleich nach Korinth zu gehen, hat sich dann übrigens dort nicht lange aufgehalten und ist wieder nach Ephesus zurückgegangen, wo seine Arbeit noch nicht abgeschlossen war." Dann hätten die Korinthier ja ganz zufrieden sein können, weil Paulus doch noch von Ephesus zuerst zu ihnen gekommen war, und es hätte ihnen gleichgültig sein können, dass er von Korinth nicht nach Makedonien, sondern nach Ephesus zurückgereist war. Freilich soll der 1 Kor. 4, 21 als möglich aufgestellte Fall eingetreten sein, dass er mit dem Stocke kommen musste. „Der Besuch war also kein erfreulicher, er verlief in Betrübniss und das Schlimmste war, dass er auch keinen befriedigenden Ausgang hatte." Was Paulus in Korinth ausrichten wollte, sei ihm persönlich nicht gelungen. Diese verunglückte Reise soll unser zweiter Korinthierbrief, welcher 11, 8 nur eine einzige Anwesenheit des Paulus in Korinth erwähnt, nicht etwa ausschliessen, sondern beweisen. Paulus schreibt 2 Kor. 1, 23, dass er aus Schonung nicht mehr zu den Korinthiern gekommen sei, und soll eben

erst, weder schonend noch geschont, bei ihnen gewesen sein. Er schreibt 2 Kor. 2, 1: ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν. In Betrübniss würde er freilich vor kaum 5 Monaten nach Korinth gekommen, in Betrübniss von Korinth gegangen sein, und man könnte es begreifen, dass er beschlossen hätte, in seinem Leben nicht wieder nach Korinth zu kommen. Auch die Korinthier hätten eine Wiederholung solches Auftrittes nicht wünschen können. Ihre Vorwürfe 2 Kor. 1, 17 beziehen sich aber gar nicht darauf, dass Paulus durch seine Anwesenheit solchen Auftritt herbeigeführt habe, sondern darauf, dass er seine baldige Ankunft in Korinth angesagt und wieder abgesagt, überhaupt nicht ausgeführt habe. In Betrübniss muss Paulus, als er so schrieb, allerdings schon einmal nach Korinth gekommen sein. Denn das πάλιν ist offenbar mit ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, nicht mit πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν allein (wie Heinrici will) zu verbinden. Aber in Krankheit, mit Furcht und Zittern war er schon das erstemal nach Korinth gekommen (1 Kor. 2, 3), also in Betrübniss (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 261), was Klöpper (Comm. S. 29 f.), Holtzmann (in dieser Ztschr. 1879, S. 478) u. A. ebenso wenig hätten bestreiten sollen, als dass Paulus nur von einer früheren Ankunft in Betrübniss, nicht von einer in Betrübniss anhaltenden und endenden Anwesenheit redet. Eine Charakteristik des ganzen früheren Aufenthaltes in Korinth, wie Weizsäcker und Holsten (I, 198) meinen, wollte Paulus ebenso wenig geben, wie in seine passive Betrübniss (vgl. 2 Kor. 2, 3) ein actives Betrüben der Korinthier hineinlegen, was er erst bei dem fraglichen Briefe erwähnt (2, 4). Nicht auf die grundlegende Thätigkeit des Paulus in Korinth, wie Heinrici (II, 45) sagt, sondern nur auf seine Ankunft zu dieser Thätigkeit habe ich 2 Kor. 2, 1 bezogen. Die Unterlassung einer sofortigen Reise von Ephesus nach Korinth hat Paulus 1 Kor. 16, 7 dadurch entschuldigt, dass er die Korinthier „jetzt nicht im Vorübergehen" sehen wollte. Nachdem allerlei Missbelligkeiten hervorgetreten waren, entschuldigt er die Unterlassung durch den Entschluss, nicht wieder in Be-

trübniss (wie 2 Kor. 2, 3) zu den Korinthiern zu kommen. Auch wenn Paulus nur einmal schon in Korinth gewesen war, konnte er schreiben 2 Kor. 12, 14: *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐ καταναρκήσω.* Hatte er in dem verloren gegangenen Briefe (vgl. 1 Kor. 5, 9) seine baldige Ankunft nach Korinth angekündigt, dieselbe dann 1 Kor. 16, 5—9 nur etwas aufgeschoben, so war er jetzt zum drittenmal bereit, zu den Korinthiern zu kommen, und auch jetzt will er ebenso wenig, wie zuvor, die Korinthier anstarren oder belästigen. Dem vergangenen Gekommensein, welches die Korinthier nicht belästigte, folgt eine dreimalige Bereitschaft zu einer Ankunft, welche ebenso wenig belästigen wird. Das heisst nicht, wie Weizsäcker diese Erklärung wiedergiebt: Paulus habe zum drittenmal den Vorsatz, den Korinthiern nichts zu kosten, sondern nur: Wie Paulus bisher die Korinthier nicht belästigt habe, so wolle er es, zum drittenmal bereit, zu ihnen zu kommen, auch ferner halten. Nichts anderes als eine dreimalige Bereitschaft zu kommen besagt auch der abgekürzte Ausdruck 2 Kor. 13, 1: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα* (vgl. Deut. 19, 15). Dieses Kommen kann recht gut, wie 1 Kor. 4, 18, von dem Anfange des Gehens verstanden werden und ist keineswegs bedeutungslos, wie die hinzugefügte Gesetzesstelle lehrt. Zweimal nicht ausgeführt, soll dieses Kommen zum drittenmal sicher ausgeführt werden. Nicht als dritte, sondern als zweite Ankunft bezeichnet Paulus die bevorstehende ausdrücklich 2 Kor. 12, 21: *μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς κτλ.*, wo man das *πάλιν ἐλθόντος μου* gewiss nicht auseinanderreissen darf. Vollends 13, 2: *προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι.* Weizsäcker erklärt: Die Drohung sei zweimal ausgesprochen, das einemal in der Vergangenheit, als Paulus zum zweitenmal anwesend war, das anderemal jetzt im Briefe, da er abwesend ist. Aber es steht ja nicht da: *προείρηκα παρὼν τὸ δεύτερον καὶ*

προλέγω ἀπὼν νῦν — ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ τρίτον οὐ φείσομαι. Das *προείρηκα* findet seine genügende Erklärung in dem verlorenen Zwischenbriefe, welchen auch Weizsäcker annimmt. Das *προλέγω* geschieht, wie wenn Paulus schon zum zweiten (nicht dritten) Male anwesend wäre, obwohl er jetzt abwesend ist. Das *πάλιν* kann ebenso wenig wie *δεύτερον* gleich *τρίτον* sein. Welches Recht hat Weizsäcker gerade hier, jede Auslegung dieser Worte, die der Thatsache einer schon vergangenen zweiten Anwesenheit des Paulus ausweichen wolle, für willkürlich und gekünstelt zu erklären? Mit Recht erklärt Heinrici (II, 13. 537), obwohl er jenen Zwischenbrief des Paulus nicht annimmt und daher dem *προείρηκα* kaum genügt: „Ich habe zuvorgesagt und sage zuvor, wie zum zweitenmal anwesend, auch als jetzt Abwesender, — dass, wenn ich komme zum andern Mal, ich keine Schonung üben werde."

Mit dem vermeintlichen Besuche des Paulus in Korinth, welchen unser zweiter Korinthierbrief nicht weniger ausschliesst, als der erste, steht keineswegs im engsten Zusammenhange ein zwischen unsern beiden Korinthierbriefen verloren gegangener Paulusbrief. Heinrici, welcher beide Annahmen mit einander stehen und fallen lässt (II, 51), muss zwischen der Sendung des Timotheus nach Korinth, welche unser erster Korinthierbrief voraussetzt, und der Sendung des Titus dahin, welche unser zweiter Korinthierbrief als beendigt erwähnt, eine Lücke anerkennen, welche durch die Aussage beider Briefe nicht ausgefüllt werde (II, 42, 52). Die Sendung des Titus aber trennt er von dem betrübenden Briefe des Paulus, dessen Erfolg Paulus doch 2 Kor. 7, 6 f. mit dem Berichte seines Gesandten Titus verbindet. Weiss (Einl. S. 215) erklärt es vollends für eine ganz haltlose Vermuthung, dass Titus einen Brief des Paulus der Gemeinde zu Korinth überbracht habe. Aber kann man um einen von unserm ersten Korinthierbriefe verschiedenen Brief des Paulus, welcher mit der Sendung des Titus in Verbindung steht, nur irgend hinwegkommen? Nachdem Paulus 2 Kor. 2, 1 seinen Beschluss (*ἔκρινα*), nicht wieder in Betrübniss zu den Korinthiern zu kommen, erwähnt hat, fährt er 2, 3

fort: καὶ ἔγραψα αὐτὸ τοῦτο, ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ κτλ. Wo hat Paulus „eben dieses" geschrieben? In dem gegenwärtigen Briefe, meint Heinrici (II, 24. 127), übersieht aber, dass das ἔγραψα nicht minder der Vergangenheit angehören muss, als das vorhergehende ἔκρινα und vollends das nachfolgende ἔγραψα 2, 4. Also in einem früheren Briefe, aber nicht 1 Kor. 16, 5—9, wo noch kein anderer Beweggrund für den Aufschub einer Reise nach Korinth angegeben wird, als dass Paulus die Korinthier „jetzt nicht im Vorübergehen" sehen wollte. Vielmehr in einem nicht erhaltenen Briefe, indem er die Korinthier, welche nicht bloss wegen des Reise-Aufschubs mit ihm auseinander gekommen waren, erst zur Besinnung kommen lassen wollte, ehe er wieder zu ihnen käme. Paulus schreibt ja auch 2, 4—11 von einem Briefe, welchen er aus vieler Drangsal und Herzensangst bei vielen Thränen geschrieben hatte, offenbar tief betrübt durch jemand, von welchem er in feiner Wendung bemerkt, dass er nicht ihn (den Paulus) betrübt habe, sondern zum Theil (um nicht zu beschweren) alle korinthischen Christen, durch jemand, dessen Bestrafung durch die Mehrzahl (also doch nicht durch die ganze Gemeinde) dem Paulus genügt, so dass er ihm verziehen wissen will. Dieser thränenreiche Brief sollte unser erster, mit reichem Lobe beginnender, bei allen Rügen viel rühmender Korinthierbrief sein? Der korinthische Christ, welcher den Paulus so betrübt hatte, aber ihm schon hinreichend bestraft zu sein und Verzeihung zu verdienen scheint, damit man nicht übervortheilt werde von dem Satan, sollte der Blutschänder sein, welchen Paulus 1 Kor. 5, 1—5 mit ohne weiteres vorausgesetzter Zustimmung der Gemeinde feierlich dem Satan übergeben hatte zum Verderben des Fleisches? Für eine selbst bei Heiden unerhörte Unzucht sollte Paulus die Strafe nicht zu Ende geführt wissen wollen, vielmehr ängstlich besorgt gewesen sein, dass der Thäter am Ende durch die übergrosse Trauer verschlungen werde? Da ist es doch nicht bloss montanistische Strenge, sondern ein richtiger Takt gewesen, wenn Tertullianus (de pudic. 13) von dem bereits abgefertigten Blutschänder völlig absah. In der korinthischen Ge-

meinde, bei welcher ein den Paulus mindestens herabsetzendes *Χριστοῦ εἶναι λέγειν* Eingang gefunden hatte, muss nach dem Eingehen unsers ersten Korinthierbriefes mit der stolzen Behauptung des Paulus 15, 10, mehr gearbeitet zu haben, als die andern Apostel alle, ein Christ dazu fortgeschritten sein, den Paulus durch öffentliche Aeusserung zu beleidigen. Klöpper (Comm. S. 158) kann es sich wohl schlechterdings nicht vorstellig machen, „wie durch das Aussprechen von derartigen Beschuldigungen [wie 2 Kor. 7, 1. 8, 20 f. 6, 3] ein Mitglied jener Gegenpartei sich zu solcher Bedeutsamkeit sollte erhoben haben, dass es dem Apostel wichtig genug erschien, mit so erheblichem Kraftaufwande (wie Abschickung von Gesandten, eines eigenen Briefes) ein Disciplinarverfahren gegen einen Menschen zu Stande zu bringen, der doch nur etwas lauter und lärmender ausgesprochen haben konnte, was inmitten der Genossenschaft, zu der er gehörte, als ziemlich feststehende Beurtheilungsweise des Apostels sich gebildet hatte." Heinrici (II, 16) bemerkt: „Ein korinthischer Doppelgänger jener Judaisten findet hier um so weniger einen Platz, als in der Bekämpfung derselben Paulus sich dem Feinde Angesicht gegen Angesicht stellt [2 Kor.] 10, 10. 11." Beide Gelehrte unterschätzen die Bedeutung dieses Einzelnen und seiner That. In unserm ersten Korinthierbriefe 9, 2 konnte Paulus noch meinen, dass seine angefochtene Apostelwürde in Korinth noch gelte. Nun war ein korinthischer Christ öffentlich aufgetreten mit einer Aeusserung gegen Paulus und hatte mindestens bei einem grossen Theile der Gemeinde Zustimmung gefunden, welche auch nach dem ebenso betrübten als betrübenden Briefe des Paulus und der Sendung des Titus nicht ganz verschwunden war (vgl. 2 Kor. 2, 5. 6 *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ — ὑπὸ τῶν πλειόνων*). Da war die Gefahr eingetreten, dass Paulus auch den Korinthiern nicht mehr als Apostel galt. Es war mehr als persönliches Gekränktsein, was den Paulus bewog, an die Korinthier ein Schreiben zu richten, um ihre Bewährung zu erkennen, ob (oder durch welche) sie in allem gehorsam seien (2 Kor. 2, 9). Desshalb wartete Paulus in Troas so sehnlich auf die Rückkehr seines Gesandten Titus (2 Kor. 2,

13), weil er wissen wollte, ob der ihm aufgekündigte Gehorsam der korinthischen Gemeinde wiederhergestellt sei. Der thränenreiche Brief des Paulus kann ebenso wenig unser erster Korinthierbrief, als der Korinthier, welcher ihn so betrübt hatte, der endgültig verurtheilte Blutschänder sein.

Der fragliche Zwischenbrief wird vollends bestätigt durch 2 Kor. 7, 2—16. Paulus schreibt 7, 3: *προείρηκα γὰρ ὅτι ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστὲ εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συνζῆν.* Wo hat Paulus das vorhergesagt? Auf 6, 11 f., wo dieser Ausdruck sich nicht einmal findet, kann Heinrici (II, 328) nur so zurückweisen, dass er mit Meyer den Paulus „seinen eigenen Ausleger" gewesen sein lässt. Aus solcher offenbaren Verlegenheit befreit uns die Annahme, dass Paulus wirklich so geschrieben hatte, nämlich in dem thränenreichen Briefe. In Makedonien ward Paulus getröstet durch die Ankunft des mit erfreulicher Nachricht aus Korinth zurückkehrenden Titus. Da ist 7, 8—13 wieder die Rede von einem Briefe des Paulus, welcher die Korinthier eine Weile betrübte, so dass ihn Paulus gar bereute. Er bereut ihn aber nicht mehr, weil dieser Brief die Sinnesänderung der Korinthier bewirkt hat. Denselben will Paulus geschrieben haben *οὐχ ἕνεκα τοῦ ἀδικήσαντος,* [*ἀλλ'*] *οὐδὲ ἕνεκα τοῦ ἀδικηθέντος, ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (7, 12). Da sollte man es wahrlich nicht verkennen, dass der korinthische Christ, welcher den Paulus tief betrübt hatte (2, 5), fortgeschritten war zu einer Beleidigung, welche dem Paulus nicht einmal in Galatien vorgekommen war (Gal. 4, 12), dass der Beleidigte eben Paulus ist, welchem jener mit Erfolg den Gehorsam aufgekündigt hatte. Wie kann man da immer noch an unsern ersten Korinthierbrief mit dem abgefertigten Blutschänder denken! Der *ἀδικηθείς,* wendet Heinrici (II, 352) ein, könne jedenfalls nicht Paulus sein, wenn *ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν* zu lesen ist. Warum denn nicht? Der betrübende Brief hatte doch schliesslich den Eifer der Korinthier zu Gunsten des Paulus an das Licht gebracht. Kann der *ἀδικηθείς* nur der durch den Blutschänder geschändete Vater sein? Wer

mag es glauben, dass auch unter heidnischer Obrigkeit jemand seines lebenden Vaters Weib weit über Don Carlos hinaus hätte lieben können, und dass Paulus solchem Frevler Verzeihung gewährt wissen wollte! Nur daraus, dass man in Korinth den Paulus für der Apostelwürde und geistlichen Vaterschaft unwürdig erklärte, ist die grosse Aufregung desselben, sein betrühender Brief, auch seine hohe Freude über den Erfolg zu begreifen.

4. Unser zweiter Brief an die Korinthier.

Es war also eine starke antipaulinische Bewegung in Korinth, welche das Verhältniss der Gemeinde zu ihrem Stifter beinahe gesprengt hätte. Das gefährdete Verhältniss knüpft unser zweiter Korinthierbrief wieder an.

In dem Eingange 1, 8—7 athmet Paulus nach schwerer Bedrängniss getröstet auf. Der erste Hauptth eil 1, 8—7, 16 bietet eine herzliche Ansprache an die sich mit ihrem Stifter wieder aussöhnende Gemeinde. Da könnte Paulus unmittelbar an unsern ersten Korinthierbrief anzuknüpfen scheinen, indem er 1) 1, 28—2, 17 seine Erlebnisse seit dem Aufenthalte in Asien bis zur Ankunft in Makedonien darlegt. Er könnte den Zwischenbrief zu verleugnen scheinen, da er 1, 8—14 mit dem Ausgange seines Aufenthalts in Asien beginnt, welcher doch I Kor. 16, 8. 9 für ihn noch zukünftig war. Aber für solche Erzählung hatte der stürmische Zwischenbrief keine Stelle. Auch 2 Kor. 1, 15—22 knüpft an unsern ersten Korinthierbrief an, an die Reiseankündigung 1 Kor. 16, 5—7, aber nicht so unmittelbar, dass nichts dazwischen getreten wäre. Paulus geht 2 Kor. 1, 15. 16 zurück auf seine ursprüngliche (wohl in dem verloren gegangenen Briefe von 1 Kor. 5, 9 geäusserte) Absicht, die Korinthier zweimal, erst vor, dann nach einer Reise durch Makedonien zu besuchen. Dann berücksichtigt er 2 Kor. 1, 17—22 die Vorwürfe, welche ihm die Absage des ersteren Besuches 1 Kor. 16, 5—7 bei den Korinthiern zugezogen hatte. Wenn er dann 2 Kor. 1, 23—2, 11 zu seinem betrübten und

betrübenden Briefe an die Korinthier fortschreitet, welcher unser erster Korinthierbrief nicht sein kann, so bemerkt er 2, 1 auch den andersartigen Beweggrund, welchen er in der Zeit der Spannung und Entzweiung für seine Unterlassung einer sofortigen Reise nach Korinth angegeben hatte. Bis in die Gegenwart des Schreibens selbst führt 2 Kor. 2, 12—17 die Rückkehr des Abgesandten Titus zu Paulus in Makedonien. Nach der Wiedereroberung des aufständischen Korinth kann Paulus triumphirend seinen Rückblick schliessen mit den Vielen (wenn nicht gar den Uebrigen), welche das Wort Gottes verhökern und die Lauterkeit seines Wirkens auch in Korinth gestört hatten (2, 17).

Gegen diese Gotteswortskrämer ist 2) die Darlegung des geistigen Amtes des neuen Bundes im Gegensatze gegen das alttestamentliche Amt des Buchstabens C. 3 gerichtet. Jene Krämer waren nach Korinth gekommen mit Empfehlungsbriefen, welche auch Heinrici auf die Urgemeinde zurückführt, hatten sich als gut semitische Geschäftsleute auch von den Korinthiern Empfehlungsbriefe geben lassen, um noch anderswo ihre Waare abzusetzen (3, 1 *ἢ μὴ χρήζομεν, ὥς τινες, συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν;*). Sie waren überhaupt Männer des tödtenden Buchstabens (3, 6) und blieben auch als Christen Herolde des Mosaismus, wenn auch nicht in pharisäischer Fassung.

Solchen Gegnern gegenüber legt Paulus 3) seine Freimüthigkeit und Aufopferung in dem apostolischen Berufe dar (4, 1—6, 10). Ausser dem sittlich Verwerflichen ihres sogar schurkischen Treibens hebt Paulus nicht bloss wieder ihre Verfälschung des Gotteswortes hervor, sondern auch ihr Prahlen mit Aeusserlichkeiten und weist von dieser Seite gegen ihn erhobene Beschuldigungen zurück. Sollten wir *τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους* (5, 12) nicht in Verbindung bringen dürfen mit dem *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ λέγειν* 1 Kor. 1, 12, mit dem Dünkel unmittelbarer Christus-Jüngerschaft? In der That richtet Paulus gegen solche Prahler die Worte 5, 16: *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ*

σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Da meint noch Räbiger (S. 251 f.) auszureichen mit den nationaltheokratischen Vorzügen, welche die Gegner gegen Paulus geltend machten. Allein zu Abraham's Samen nach dem Fleische gehörte Paulus nicht weniger als sie (vgl. 11, 22). Und das *οὐδένα* etwa auf Abraham zu beschränken oder in vorchristlicher Zeit zu suchen, verwehrt ja das folgende *Χριστόν*. Es handelt sich um ein „Christum nach dem Fleische Gekannthaben", aber nicht nur, wie Heinrici (II, 288 f.) meint, als einen nicht der Wirklichkeit angehörenden, nur angenommenen Fall[1]). Auch Gal. 5, 11 *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;* bezieht sich, wie auch Weizsäcker (S. 443) erklärt, auf eine wirkliche Behauptung der Gegner, welche Paulus zurückweist. So entkräftet Paulus auch hier das ruhmredige Vorgeben der Gegner, Christum nach dem Fleische gekannt zu haben. Heinrici wendet wohl ein, dass *ἐγνώκαμεν* doch nicht ein anderes Subject haben könne, als *οἴδαμεν*. Das meine ich auch nicht. Das *ἡμεῖς* fasse ich allgemein christlich, wie 5, 18. 19 *ἡμᾶς, ἡμῖν*, vgl. 5, 17 *εἴ τις ἐν Χριστῷ*. Ich erkläre also: Wir (Christen) kennen von nun an (seitdem wir nicht mehr uns selbst, sondern dem für uns Gestorbenen und Auferweckten leben, 5, 15) niemand nach dem Fleische (nach seiner äusseren Persönlichkeit), so dass wir *ἐν προσώπῳ καυχώμενοι* wären, vgl. 5, 12); wenn wir auch gekannt haben nach dem Fleische (persönlich) Christum (wenn zu dem Wesen des Christ-Seins diese Aeusserlichkeit hinzukommt), so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (auf

---

[1]) In meiner Erörterung (in dieser Zeitschrift 1871, S. 114 f.), auf welche Heinrici verweist, habe ich die Wirklichkeit nicht ganz preisgegeben, sondern ausdrücklich bemerkt: „Das *εἰ καὶ* führt ein Zugeständniss ein: selbst wenn wir (wie die Gegner) Christum fleischlich gekannt haben, so hat doch solche äusserliche Christus-Kenntniss von nun an (seit wir mit dem für uns gestorbenen Christus in Gemeinschaft stehen) keinen Werth mehr für uns, da wir Christum nicht mehr nach seinem leiblichen Leben, sondern lediglich nach seinem segensreichen Tode kennen."

diese äusserliche Weise, welche gar keine Bedeutung hat). Räbiger will von einer persönlichen Bekanntschaft mit Christo, welche Klöpper nicht ausschliesst, nichts wissen, findet vielmehr, dass Paulus „selbst früher Christum nach seiner beschränkt nationalen Bedeutung als Messias des Judenthums aufgefasst habe", nimmt also ein verschiedenes Object an, zu *ἐγνώκαμεν* den jüdischen, zu *γινώσκομεν* den christlichen Messias, auch beschränkt er das *ἡμεῖς* (nebst *ἐγνώκαμεν, γινώσκομεν*) auf Paulus, was doch schon durch *οἱ ζῶντες κτλ.* 5, 15, wie durch *εἴ τις ἐν Χριστῷ* 5, 17, *ἡμᾶς, ἡμῖν* 5, 18. 19 verwehrt wird. Heinrici beschränkt das *ἡμεῖς* gleichfalls auf Paulus, erklärt uns aber dann um so weniger, wie Paulus bei sich selbst ein sarkisches Kennen Christi nur als einen angenommenen Fall setzen kann. Soll die Erwägung dieses Falles nicht ganz bedeutungslos sein, so muss er der Wirklichkeit angehören, freilich als ein Ausnahmefall, als der Fall solcher Christen, welche Christum noch persönlich gekannt haben[1]). Ihr *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστὸν* war freilich bleibend als Thatsache der Vergangenheit, hat aber, anstatt ein *ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι* (5, 12) zu berechtigen, für die Gegenwart des christlichen Lebens (*γινώσκομεν*) nicht die geringste Bedeutung mehr.

An die von dem Einflusse solcher judaistischen Christus-

---

[1]) Klöpper (Comm. S. 287) wendet wohl ein: „In welcher Sprache der Welt meint Jemand, der von sich aussagt: wenn er auch dies oder jenes gethan habe, so thue er es doch von einem gewissen Momente an nicht mehr, in dem concessiven Vordersatze nicht sich selbst, sondern lediglich andere Persönlichkeiten"?! Allein wenn Paulus Röm. 14, 13 schreibt: *μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν*, so hat er doch lediglich judaistisches Richten im Auge, wie er denn fortfährt: *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον.* Unser „man" wird im Griechischen auch durch die erste Person ausgedrückt. Und auch Deutsche, welche keine Fremdwörter geliebt haben, mögen in einem Vereine wohl sagen: „Von jetzt an brauchen wir keine entbehrlichen Fremdwörter; wenn wir auch entbehrliche lateinische Fremdwörter gebraucht haben, so brauchen wir sie doch jetzt nicht mehr."

Leute sich lossagende Gemeinde richtet Paulus 4) eine versöhnliche Ansprache 6, 11—13, 7, 2—16, wo die Einschaltung von 6, 14—7, 1 wohl immer noch von Räbiger (S. 262 f.) und Weiss (Einl. S. 220) verworfen, aber nicht widerlegt ist[1]).

Der zweite Haupttheil C. 8. 9 behandelt die Liebesgabe für Jerusalem, welche dem Paulus nicht bloss als Erfüllung einer übernommenen Verpflichtung (Gal. 2, 10), sondern namentlich als ein Versuch, die Gesinnung der Urgemeinde für die heidnische Christenheit zu erwärmen, am Herzen lag.

Der dritte Haupttheil 10, 1—13, 10 bringt eine persönliche Ausführung des Paulus über seine eigentlichen Gegner in Korinth. Paulus, in Korinth ganz persönlich angegriffen, lässt den mitüberschriebenen Timotheus bei Seite und beginnt: *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς κτλ.* So lässt er uns denn auch nicht mehr im Zweifel, wer seine eigentlichen Gegner sind. Er schreibt 10, 7: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε· εἴ τις δοκεῖ πεποιθέναι ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ οὕτως καὶ ἡμεῖς.* Die Korinthier, welche auf das Aeusserliche sahen, waren beirrt durch zuversichtliche Behauptung eines *Χριστοῦ εἶναι*, welches Paulus auch für sich in Anspruch nimmt; da sollte man ohne weiteres das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ λέγειν* 1 Kor. 1, 12 und das *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστὸν* 2 Kor. 5, 16 wieder erkennen. Wo bleibt das Aeusserliche, was auf die Korinthier Eindruck machte, wenn Räbiger (S. 287 f.) den Paulus nur sagen lässt: er gehöre ebenso Christo an, wie seine Gegner, er stehe ihnen in der Angehörigkeit zu Christo nicht nach? Auch nach Räbiger haben die Gegner gewisse äusserliche Motive geltend gemacht, aber welche, könne man nicht wissen. Heinrici erklärt: Seht auf das Augenfällige! Wenn einer (wer es auch sei) sich's selbst zutraut Christus anzugehören, der bedenke dies hinwiederum für sich selbst, dass, wie er selbst Christo zugehört, also auch wir." Das Augen-

---

[1]) Auch 2 Kor. 11, 32. 33 ist offenbar eine Einschaltung, vielleicht aus dem verloren gegangenen Zwischenbriefe des Paulus.

fällige würde also nur darin bestehen, dass die Gegner und Paulus gleichmässig versichern, Christo anzugehören. So unbestimmte und matte Erklärungen werden die kritische Ansicht nimmermehr umstossen, dass ein äusserliches Christi-Sein (die Christus-Jüngerschaft) von den Gegnern mit Zuversicht und Erfolg gegen Paulus geltend gemacht worden war. Holsten (I, 198 f.) legt in dieses Christi-Sein noch die Apostelvollmacht, welche doch aus 10, 8 nur für Paulus sich ergeben würde. Während die Gegner sich auf ihr äusserliches Christi-Sein aus der Vergangenheit stützen, beruft Paulus sich auf die ihm in der Gegenwart von dem Herrn verliehene Vollmacht zur Auferbauung und nicht zur Zerstörung der Gemeinde. Anstatt hier eine den Gegnern wie dem Paulus zur Auferbauung und nicht zur Zerstörung gegebene Vollmacht zu finden, nehme ich vielmehr den Unterschied wahr, dass Paulus nicht, wie die Gegner, zur Zerstörung, sondern zur Auferbauung wirkte (vgl. auch 13, 10). Eine von dem Herrn verliehene Vollmacht erkennt er auf der gegnerischen Seite gar nicht an. Das Christi-Sein, was er von sich behauptet, ist trotz der Gleichstellung von 10, 7 wesentlich anderer Art, als das der Gegner, welche eher eine Vollmacht von den Aposteln her, als eine Vollmacht zu Aposteln geltend gemacht haben werden.

Der ganze Gegensatz des Paulus und seiner Gegner in Korinth wird gewissermassen zusammengefasst 2 Kor. 11, 4. 5: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε*[1]. *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.* Der Sinn kann nur sein: „Wenn der Ankömmling einen andern Jesus verkündigt, welchen Paulus nicht verkündigte, oder ihr Korinthier

---

[1]) Das *ανέχεσθε* ist wohl nur durch BD*. 17. r bezeugt, aber empfohlen durch 11, 20 und mit Recht angenommen von Lachmann, Buttmann, Westcott-Hort u. A., auch Holsten (I, 20 f.). Die bezeugtere LA. *ἀνείχεσθε* konnte sehr leicht entstehen und ist an sich unerträglich, wie namentlich Holsten gezeigt hat.

einen andern Geist empfanget, welchen ihr (bei eurer Bekehrung) nicht empfinget, oder ein anderes (judaistisches) Evangelium, so ertraget ihr es wohl. [Sehr mit Unrecht]. Denn ich erachte doch in nichts nachgestanden zu haben den Uebersehraposteln." Da wird es ausdrücklich gesagt, dass durch Ankömmlinge ein anderer Jesus, der noch als Jude unter dem Gesetze lebende, nicht der, dessen Tod des Gesetzes Ende ist (Röm. 10, 4), verkündigt, ein anderer Geist, sei es des Gesetzes-Buchstabens oder der ekstatischen Spracheingebung, mitgetheilt ward, ein anderes, offenbar judaistisches Evangelium (vgl. Gal. 1, 6 f.) Erfolg hatte, ein Evangelium, welches, wie in Galatien, auf die Oberhoheit der Urapostel gestützt ward, welchen Paulus in nichts untergeordnet sein will. Die Uebersehrapostel, deren Ueberordnung Paulus noch einmal (12, 11) fast mit denselben Worten zurückweist, haben nicht erst die Tübinger Kritiker, sondern schon alle Kirchenväter, ja die Reformatoren von den Uraposteln verstanden, und es ist mir sehr erfreulich, dass Heinrici, dessen Erklärung der Stelle mich sonst nicht befriedigen kann, dieselbe Ansicht vertritt. Der neueren Ansicht, dass die Uebersehrapostel vielmehr die nach Korinth gekommenen Judaisten selbst seien, haben sich freilich ausser Weiss (Einl. S. 201 f.) auch Klöpper, Räbiger (S. 293), Weizsäcker (S. 311), Eduard Böhmer[1]) und Holsten, dessen Erklärung der Stelle (S. 201 f.) mich sonst sehr befriedigt, angeschlossen. Wie ist es aber möglich, dass Paulus dieselben Gegner, welchen er 11, 13 f. als falschen Aposteln und Satansdienern die Thür weist, gleichwohl als Uebersehrapostel bezeichnet haben sollte, welchen er in nichts nachzustehen meine, gegen welche er sich gar auf die Beglaubigung seiner Apostelschaft durch Zeichen und Wunder beruft (12, 11. 12)! In Korinth wird nicht weniger als in Galatien das „andere Evangelium" auf die Oberhoheit der Urapostel gestützt worden sein. Ein „anderes Evangelium" hatte freilich wirklich Eingang gefunden. Nicht haltbar ist Heinrici's Er-

---

1) Des Apostels Paulus Brief an die Römer ausgelegt, 1886, S. XXXIII.

klärung: „Denn wenn freilich der da kommt, einen andern Jesus verkündigt, welchen wir nicht verkündigten, oder ihr einen andersartigen Geist empfanget, den ihr nicht empfingt, oder ein andersartiges Evangelium, das ihr nicht annahmt, würdet ihr das billig ertragen? Denn ich meine in „keinem Stücke nachzustehen den überaus angesehenen Aposteln". Da fehlt nicht bloss ein ἂν vor ἀνείχεσθε, sondern man braucht nur 11, 20 zu vergleichen, um die Wirklichkeit des Ertragens von Seiten der Korinthier zu erkennen[1]). Ich kann nicht einmal dazu beistimmen, wenn Holsten (I, 204) behauptet, die Korinthier hätten den Paulus als Apostel noch festgehalten, obwohl sie die judaistischen Ankömmlinge als ὑπερλίαν ἀποστόλους bezeichneten. Wenn Paulus 11, 13 von seinen Hauptgegnern schreibt *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι*, so kann doch der Sinn nur sein: Solche Leute, nicht ich, wie sie behaupten, sind falsche Apostel, und dass ihre Behauptung in Korinth wenigstens vorübergehend Erfolg gehabt hatte, lehrt unser ganzer Brief. Mit Bitterkeit kann Paulus schreiben, dass die Korinthier das „andere Evangelium", dessen Herolde ihn gar für einen falschen Apostel erklärten, sich so wohl gefallen liessen, wie sie sich es auch gefallen liessen, geknechtet, aufgezehrt, ja ins Gesicht geschlagen zu werden. Ihrer äusserlichen Bekanntschaft mit dem auf Erden lebenden Christus stellt er schliesslich (13, 3) den in ihm selbst redenden Christus gegenüber, dessen Bewährung die irre gewordenen Korinthier suchten. Diese aber weist er 13, 5 hin auf den Jesus Christus, welcher in ihnen ist, wenn sie nicht verworfen sind, also nicht erst von jenen geschäftigen Christus-Leuten zu beziehen ist.

Aus unsern Korinthierbriefen gewinnen wir also folgendes Gesammtbild. Paulus hatte in Korinth mindestens weit vorwiegend Heiden zu dem gesetzesfreien Evangelium bekehrt.

---

[1]) Die Stelle 2 Kor. 11, 20 sollte jeden Zweifel über den wahren Sinn von 11, 4 aufheben. Sie lautet: *ἀνέχεσθε γάρ* (wie der Nachsatz in 11, 4), *εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει* (lauter Thatsachen, wie in dem Vordersatze 11, 4).

Diese Wirksamkeit hatte Apollos, allerdings kein Idiot in der Rede, wie Paulus (2 Kor. 11, 6), ohne wesentliche Abweichung fortgesetzt. In den von Paulus und Apollos Bekehrten wirkte aber, zumal bei der mehr als dreijährigen Abwesenheit des Paulus, das heidnische Wesen fort in Unzucht, Gerichtshändeln, zuletzt gar Auferstehungsleugnung. Jüdisches Wesen kam in Korinth auf durch die Kephas-Anhängerschaft. Aber die Nennung des Kephas neben Paulus und Apollos 1 Kor. 3, 22 führt über einen blossen Unterschied noch nicht hinaus zu einem eigentlichen Gegensatze. Und 1 Kor. 9, 5 setzt Paulus, indem er zu *ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* noch ausdrücklich hinzufügt *καὶ Κηφᾶς* („auch Kephas"), nichts weiter voraus, als dass der mit einem Weibe herumreisende Kephas in Korinth besondern Anhang hatte. Zu einem Gegensatze gegen Paulus in Korinth kam es erst durch die Christus-Leute, welche als unmittelbare Jünger des Christus — sehr bezeichnend zogen sie den Amtsnamen dem Eigennamen Jesus vor — in Korinth das ächte Christenthum bringen und die Oberhoheit der Urapostel (2 Kor. 11, 5. 12, 11) einführen wollten. Diese Christus-Jünger (2 Kor. 5, 16. 10, 7) waren wohl von auswärts mit Empfehlungsbriefen gekommen, wie sie sich denn als gute Reisende auch von den Korinthiern Empfehlungsbriefe zu weiterer Vertreibung ihrer Christus-Waare geben liessen (2 Kor. 3, 1). Es waren Ankömmlinge, welche in Korinth, wo der rechte Christus-Grund durch Paulus nicht gelegt sei (1 Kor. 3, 11), einen andern Jesus (wie Paulus sehr bezeichnend sagt), den als Jude unter dem Gesetze lebenden Jesus predigten, einen andern Geist, den Geist geschlechtlicher Enthaltsamkeit (allerdings nicht pharisäisch) und der urgemeindlichen Spracheingebung, ein anderes Evangelium, wie wir es von Galatien her kennen, ein mit dem Gesetzes-Buchstaben (2 Kor. 3, 6) verbundenes Evangelium brachten (2 Kor. 11, 4). Aber das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ λέγειν* fand in Korinth Anklang. Ein Christusrausch vermeintlicher Vollendung riss die Gemeinde grossentheils fort (1 Kor. 4, 7. 8). Die vielen Pädagogen entfremdeten die Korinthier ihrem geistlichen Vater (1 Kor. 4, 15),

welchen sie als einen sophistischen Sectenstifter darstellten (1 Kor. 1, 17 f.). Dem Gottestempel, dessen Grund Paulus in Korinth gelegt hatte, drohte Verderben (1 Kor. 3, 17). Und wenn Paulus auch 1 Kor. 9, 2 noch voraussetzt, den Korinthiern noch als Apostel zu gelten, so findet er es doch schon möglich, dass sie über ihn zu Gericht sitzen (1 Kor. 4, 3), und hebt es mit Nachdruck hervor, dass er auch seinerseits Jesum gesehen habe, nur als den auferstandenen Christus, und so aus einem Verfolger der Gemeinde Gottes, zu einem Apostel geworden sei, ja durch Gottes Gnade mehr gearbeitet habe, als die anderen Apostel alle. Kein Wunder, dass die Entfremdung der korinthischen Gemeinde gegen Paulus nun zum offenen Bruche gesteigert ward, dass jemand in der Gemeindeversammlung dem Paulus mit Erfolg den Gehorsam aufsagen konnte (2 Kor. 2, 5 f. 7, 12). Paulus, welcher nicht bloss Apostel sein, sondern gar mehr als alle andern Apostel gearbeitet haben wollte, ward nun verschrieen als geradezu verrückt geworden [1]), als ein ruhmrediger Narr (2 Kor. 11, 1. 16. 17. 21), welcher, anstatt von Andern empfohlen zu sein, sich immer selbst empfehle (2 Kor.

[1]) 2 Kor. 5, 13 εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Räbiger (S. 239) findet hier zwei Vorwürfe der Gegner (wahnsinnig oder weltklug), Heinrici keinen einzigen: „Denn sei es, dass wir ausser uns waren, so ist's für Gott, sei es, dass wir bei uns sind, so ist's für euch.“ Allein das ἐκστῆναι (vgl. Marc. 3, 21) ist dem Sinne nach ebenso präsentisch, wie σωφρονοῦμεν. Und wie sollte Paulus hier auf ekstatische Zustände der Vergangenheit zurückweisen? Auf Vorwürfe der Gegner nimmt Rücksicht 5, 11 ἀνθρώπους πείθομεν, 5, 12 οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν. Und wenn Paulus den Korinthiern vielmehr Anlass geben will, sich zu seinen Gunsten zu rühmen gegen die sich in Aeusserlichkeiten rühmenden Gegner, so kann es nur, wie man seit Chrysostomus gesehen hat, ein ihm vorgeworfenes ἐκστῆναι als Gegentheil des σωφρονεῖν sein, was er so wendet, dass auch jenes keinen berechtigten Vorwurf gegen ihn begründen könne. Das ἐκστῆναι beziehe sich ja auf Gott und werde in Schranken gehalten durch die Liebe zu Christo, welche den Egoismus der Selbstüberhebung, des Lebens für sich selbst ausschliesse (5, 14. 15). Weil man mit Christo gestorben ist, hat auch das gegnerische „Kennen nach dem Fleische“ keinen Werth mehr (5, 16).

3, 1. 5, 12) und rühme (2 Kor. 10, 8), ja sich selbst predige (2 Kor. 4, 5). Und was für ein Evangelium verkündige er denn? Nicht das schlichte, einfache, aus dem Munde des Christus von dessen Jüngern vernommene, sondern, wie er selbst sage (1 Kor. 2, 7 f.), ein verborgenes, schwer verständliches (2 Kor. 4, 3). Sein persönliches Auftreten sei schwach, seine Rede gar verächtlich, aber seine Briefe trotzig und einschüchternd (2 Kor. 10, 1. 5. 9. 10). Seine ganze Art sei demagogisch (2 Kor. 5, 11, vgl. Gal. 1, 10), sein Wandel fleischliche Weisheit (2 Kor. 1, 12. 10, 3), wenn nicht gar klug berechnete Schurkerei (2 Kor. 11, 16). Kurz, Paulus sei ein falscher Apostel (2 Kor. 11, 13).

Solche Vorwürfe giebt Paulus diesen Hauptgegnern zum Theil zurück. Stellt er sie doch als die sich in Aeusserlichkeiten, wie die Christus-Bekanntschaft, Rühmenden dar (2 Kor. 5, 12. 16. 10, 7), als die sich masslos Rühmenden in fremden Wirkungskreisen (2 Kor. 11, 15). Lässt er sie doch gleichfalls sich selbst empfehlen (2 Kor. 10, 12) und bezeichnet er sie als falsche Apostel (2 Kor. 11, 13). Aber Paulus giebt diesen zahlreichen Gegnern auch den bezeichnenden Namen der Gottesworts-Krämer (2 Kor. 2, 17), welche falsche Christus-Waare zu Markte bringen (2 Kor. 4, 2) und ihre Kundschaft aussaugen (11, 20) u. s. w. Wenn er sie freilich gar als Satansdiener darstellt, so kann er doch nicht leugnen, dass sie das Ansehen von Gerechtigkeitsdienern hatten (2 Kor. 11, 14. 15). Und ein unbefangenes Urtheil wird nicht dahin lauten, dass die Hauptgegner des Paulus lediglich aus persönlicher Feindschaft und schnöder Gewinnsucht in dessen korinthische Pflanzung eingedrungen sein sollten. Bei allem Unreinen und Rücksichtslosen ihres Treibens liegt doch immer zu Grunde der sachliche Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums. Ohne Kampf konnte es nun einmal nicht hergehen, als der frische Trieb des weltapostolischen Christenthums den alten Trieb des urapostolischen Christenthums zu überholen begann, und Menschen waren es, welche den Kampf führten.

IX.

Das römische Kätzchenhotel und Tertullian nach dem Partherkrieg.

Von

Professor Dr. **Ernst Nöldechen**

in Magdeburg.

Die Schriften eines älteren Autors nach sachlichen Gesichtspunkten ordnen und diese Gesichtspunkte danach chronologisch verwenden, ist sicher eine missliche Sache; ein Fehler, der bei Tertullian zu öfteren Malen gemacht ist. Bei der Dürftigkeit näherer Nachrichten über seinen äusseren Lebensgang allerdings erklärlicher Weise. Man gewahrte mit Leichtigkeit den Mann bei einem zwiefachen Thun, des Dogmatikers und des Polemikers, und des praktischen Sittenschriftstellers und rührigen Apologeten, und man hat sich dann handlich gewöhnt, ihn zuerst das Letzere sein zu lassen, um danach das Andere zu werden. Für diese besondere Folge waren Anhaltspunkte vorhanden. Die bedeutsame Schutzschrift des Mannes liegt offenbar nicht am Ende; mehr gegen das Ende das bedeutende Werk gegen Marcion. Da sichere Data sehr knapp und fast auf diese beschränkt schienen, ward auf schmaler Basis gefusst und mehr oder minder bestimmt, d. i. mehr oder minder voreilig zwei Lebenshälften gezimmert, eine des praktischen Ansturms gegen die heidnische Knechtung wie gegen ethnisirende Sitten und eine theoretischen Kampfes gegen die zahlreichen Ketzer. In Wahrheit spielt sich ein Leben minder schematisch zu Ende, und bei einem Manne zumal, der den Antrieben der Stunde und frischesten Gegenwart folgte. Jene beiden fraglichen Hälften, theoretischer und praktischer Arbeit, sind vielmehr der Welt zugehörig, die den Autor umlagert, und zwar so, dass

sie gleichzeitig wirken und ihre Ansprüche anmelden, oder doch Wirkung wie Anspruch in kurzen Intervallen sich ablöst.

Eine Hinderung der erreichbaren Klarheit ist es wohl hier auch gewesen, dass die Schriften des Mannes zunächst als Quelle der Zeitgeschichte, ihrer praktischen Lebensimpulse, ihrer theoretischen Systeme verwandt wurden, nur wenig als Erkenntnissprincip für Fortgang und Ausgestaltung eines umrissenen persönlichen Daseins. Ja, nicht nur das streng Gleichzeitige in seiner breiten Verästelung, auch die Kunde früherer Jahrzehnte musste ihm abgefragt werden, und da war es beinahe gleich, ob er zehn Jahre vor- oder nachher über solche Fragen sich ausliess; nur freilich biographische Anliegen wurden hierbei nicht gefördert. Zumal bei den polemischen Schriften lag diese Einseitigkeit nahe. Woher, bei jenem Ruin, dem das Schriftthum der Ketzer verfallen ist, schöpfen als eben hier? Mit Wägen widerstreitender Nachrichten gab es vollauf zu thun; wann und wo und warum der Polemiker die Feder geführt habe, wie inmitten seiner Lectüre wie seiner Lebenserfahrung sich der Krieg ihm allmählich gestaltete, wie er etwa von Schülerschaft aufstieg zu selbständiger Arbeit, das blieben offene Fragen, die nicht von selber erledigt wurden.

Die Chronologie dieses Autors ist freilich vielfach behandelt [1]), aber es fehlt sehr viel, dass sie genügend geklärt wäre. Dass die erheblichen Fortschritte, die die Alterthumswissenschaft machte, für den Zweck hinreichend verwandt seien, wird man schwerlich behaupten. Detailkenntnisse der Zeit, auch Bekanntschaft mit ihren Minutien wird offenbar hier erfordert. Die Antiquare von Fach, am meisten zu helfen befähigt, haben doch wenig gefördert. Sie waren ja emsig beflissen, auch aus diesen Schachten zu fördern, was das römisch-griechische Alterthum, die eigene geliebte Domäne in helleres Licht rücken konnte; für den „schlechten Stilisten“ und Kirchenmann hatten sie wenig Interesse. Theologen wussten selten Bescheid in dem

---

[1]) Es genüge hier, von den Neueren Uhlhorn, Bonwetsch, Hauck zu nennen.

Kleinkram von Alterthumskunde, wenn nicht gar ihr dogmatischer Eifer nur Bekräftigung eigener Ansichten, der eigenen Theoreme des Glaubens in den alten Zeiten zu suchen ging.

Die folgende Untersuchung soll beitragen, jene Lücke zu füllen. Sie beschränkt sich auf eine Schrift Adversus Valentinianos [1]), deren örtliche Herkunft gesichert, deren zeitlicher Ursprung bestimmt wird. Soweit es hier irgend thunlich, soll dabei von dem Gehalte an Nachrichten, die über die Valentinische Haeresis von Tertullian zu beziehen sind, geflissentlich abgesehen werden. In erheblichem Maasse ist dies ausführbar. Die Blüthe Valentin's des Aegypters, der in Rom zur Berühmtheit emporwuchs, liegt sicher Jahrzehnte rückwärts von dem Tertullianischen Schriftstück, und die Art der Behandlung an sich gäbe wenig chronologischen Anhalt. Das Material lag vor, ein Jahrzehnt vorher wie nachher. Zwar ist Valentin hier viel weniger als sein Jünger Ptolemäus der Vorwurf, auch Andere, wie Secundus, Colarbasus, kommen handlich zu Worte. Wüsste man genau, wann sie schrieben, so wäre dies ein erhebliches Mittel, die Chronologie des Carthagers ihrerseits zu fixiren. Aber dieses Mittel versagt; sie gehören zur Valentinischen Schule und schreiben nach ihrem Meister; Weiteres ist schwer zu erbringen. Dieser Jünger zeitliches Dasein würde Licht heischen, nicht spenden [2]).

Ob die Schrift als solche sehr werthvoll, was Hauck beiläufig leugnet [3]), ist hier von geringer Wichtigkeit. Wir sind

---

[1]) Die Schrift von Lehanneur, Le traité de Tertullien contre les Valentiniens Caen Le Blanc-Hardel 8. 46 pp. 1886 habe ich trotz mancher Bemühung nicht erlangen können. Sie war „in Paris nicht auf Lager" und von dort aus in Caen nicht erhältlich „trotz bezahlter Rückantwort". Ist sie blos Uebersetzung?

[2]) Ueber die Abhängigkeit von Irenaeus und die chronolog. Folgerungen s. S. 242 Note 3.

[3]) „Werth hat dies Alles natürlich nicht." Hauck, Tert. S. 276. „Die speculativen Ideen Valentin's werden von Tert. nicht erkannt. Er hält sich nur an Form und Bild." Ibid. Richtig, aber für uns nicht erheblich. Der Ton gemahnt an Lucian, dem auch andere Schriften nahe kommen. Vgl. Apolog. 42, Oehl. I, 275: Denique

gar nicht in der Lage, unsere Werthung der Systeme der Gnosis uns von Tertullian oder einem Alten zu holen. Wie Valentin hier besteht, oder wie Ptolemäus censirt wird, ob das bewilligte Zeugniss mehr oder minder gerecht, wollen wir hier nicht erforschen. Die Frage steht vielmehr so: ist der Mann, der die Schrift geschrieben hat zur Kritik von Theoremen der Vorfahren, an sich ein der Rede werther, ein wichtiger Repräsentant des altchristlichen Geistes und uns von Interesse als Kind der Gemeinde des zweiten Jahrhunderts, und kann diese Schrift, wenn selbst schlecht, wenn läppisch und thöricht und albern, uns vom Entwickelungsgang dieses Mannes Sicheres berichten. Die erste Frage erörtern, hiesse freilich unsern Rahmen zerbrechen, die letzte Frage bejahen wir, um weiter dieses Ja zu bekräftigen.

Die Ortsfrage ist wohl überhaupt noch nicht gründlich besprochen worden. Man begnügte sich, im Ganzen zu sagen, dass alle Schriften des Mannes, die Merkmale des Ursprungs mit Deutlichkeit an sich tragen, mit unmissverständlicher Sicherheit auf Carthago verweisen. Einen römischen Aufenthalt erwähnt er bekanntlich nur einmal, aber Datum und Dauer desselben entbehrt dabei nicht des Dunkels. Wahrscheinlich ist der erwähnte ein solcher von kürzerer Dauer. Doch hält man mit Fug einen längeren für vollkommen gesichert. Sicher hat Hieronymus von Verstimmungen Kunde, die zwischen dem afrikanischen Christen und dem römischen Clerus einst Platz gegriffen. Ob ersterer in Rom die Feder rührt, und ob von den erhaltenen Schriften etliche am Tiber gewachsen sind, ist bis jetzt nicht erhärtet. Von einer soll dies bewiesen werden.

Der schlagendste Beweis ist „das Kätzchen“ [1]). Er hat

---

porrigat manum Jupiter et accipiat mit Lucian (in Duruy, Histoire etc. IV, 470): Quel est ce Mède Mithra, coiffé de la tiare? Il ne comprend pas le Grec et ne sait ce qu'on lui veut quand on lui porte une santé etc.

[1]) Insulam Feliculam credas tanta tabulata caelorum, nescio ubi. c. 7 (II, 389). Wenn ich früher die Felicula selber entschieden in Carthago gesucht habe, so muss man dies schon verzeihen.

ein „Kätzchenhotel“ in seine Satire verwickelt, indem er die Etagen desselben den himmlischen Stockwerken gleichsetzt, die Valentin's Aeonen bewohnen. Ein mächtiger Bau dieses Namens ist nun nur in Rom zu erhärten. In der neunten Gegend der Stadt liegt ein Hotel zum Kätzchen von so erheblicher Grösse, dass verschiedene Beschreibungen Roms seiner ausdrücklich gedacht haben. Die Lage dieses Hotels scheint vortrefflich gewählt. In der neunten Region [1]) befand sich das Odeum und Stadium, das Pantheon, die Säule des Marcus, ein Iseum und Serapeum, und vor Allem die drei grossen Theater des Balbus, Marcellus, Pompejus; der verkehrsreiche Gemüsemarkt gehörte gleichfalls der Gegend. Die Nähe der Theater zumal war eine grosse Empfehlung der Lage. Es dürfte unzweifelhaft sein: Tertullian meinte dies „Kätzchen“. Die Satire, so nennen wir kurz nun die Schrift wider Valentinus, lässt dieses „Kätzchen“ erkennen als einen thurmhohen Bau, bezeichnet es als eine insula, gelegentlich als meritorium und redet von seinen coenacula. Die Notitia stimmt bis zum Buchstaben, die insula Felicula bringend [2]), wie der Text unserer Satire. Das Curiosum urbis weicht ab: Divorum mensule Felicles. Vielleicht braucht man hier nicht zu denken an eigentliche Verderbniss des Textes. Der Volksmund pflegt sich gelegentlich an solche Namen zu machen, ein x für ein u sich gestattend; die mensulae konnten sehr wohl auf die Kost des Hotels zu beziehen sein, und die Divi die vergötterten Kaiser sein, nach dem Sprachgebrauche der Kaiserzeit, wenn nicht etwa der Witz hier sein Spiel treibt und als Compliment für den Wirth hier „Göttertische“ einschmuggelt. Selbst die griechische Endung „es“ in der Lesart Felicles liesse sich handlich stützen durch Martialische Texte [3]). Wie dem

Ich theilte die falsche Voraussetzung, die Schrift sei im Süden geschrieben.

[1]) Becker, Handbuch der röm. Alterth. I, S. 714.

[2]) Notitia: Insulam Feliculae Becker a. a. O. Note 13. Insulam Feliculam credas adv. Val. 7, Oehl. II, 389.

[3]) Vgl. Martialis ed. Friedländer. Nemee: Sp. 27, 3 vasta Nemees in valle, Sp. 66, 1 Nemees terror, V, 65, 2, terror Nemees

auch sei, die Hauptsache bliebe hier der Eigenname, der auch im Curiosum fast völlig mit Tertullianus zusammenstimmt; vielleicht dass auch die coenacula, allerdings zunächst „Obergemächer“ nach früh entwickeltem Sprachgebrauch, auf die Kost der mensulae hindeuten. Weniger mag in Betracht kommen jene Gewohnheit der Kaiserzeit, bei den Wirthshäuserfirmen die Thiernamen ausgiebig zu brauchen[1]), weniger die thurmhohen Bauten, die zehnstöckigen Häuser, die gerade für Rom gut bezeugt sind[2]). Mehr, dass Tertullian, der überhaupt in Rom gut Bescheid weiss, mit der neunten Region insbesondere eine gute Vertrautheit bekundet, insofern das Pompejustheater in seinen literarischen Dienst tritt und auch des Gemüsemarktes charakteristisch gedacht wird. Es erscheint nicht zu kühn, auch das Kätzchenhotel dieser Gegend zu seinen Bekannten zu rechnen.

Allerdings ist weiter die Frage, inwiefern die Erwähnung des Kätzchens ein „Datum Romae“ ersetzen kann. Er hat in der Schrift von den Schauspielen, deren Mutterboden unzweifelhaft nicht am Tiber[3]) zu suchen ist, das Pompejustheater erwähnt und vom römischen Circus gehandelt; er hat in der mächtigen Schutzschrift, die Niemand nach Rom wird verlegen wollen, von römischen Dingen geredet und zumal eine Summe von Eindrücken, die er schwerlich durch die Acta diurna, noch durch Hörensagen erlangte, aus den Commodus- und Pertinaxtagen zu Schutz und Trutz da verwerthet. Auch könnte der Einwurf verlauten, dass Wirthshausschilder und Firmen nicht

---

IX, 71, 7. Oder wär's gar verhunzende Gleichbildung mit Περικλῆς etc.?

1) Kamel, Elephant, Hahn, Adler, Kranich. Friedländer, Sittengesch. II, 35.

2) Baumeister, Denkmäler S. 1372. Dass das alte Carthago Hannibal's sechsstöckige Häuser hatte (Appian VIII, 128), wird eben nicht mehr uns hier angehen, als dass etwa Tyrus im Osten die Stadt am Tiber noch schlug mit vielstöckigem Häuserbau (Strabo ed. Müller und Dübner XVI, 2, 23). Vgl. Pöhlmann, Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte, S. 3.

3) homines illius urbis, in qua daemoniorum conventus consedit c. 7, Oehl. I, 30.

der Scholle am Tiber verhaftet sind, dass Kamel, Elephant und Hahn und grosser und kleiner Kranich, warum also schliesslich nicht „Kätzchen“ wohl mancher Orten zu finden sind.

Aber freilich, bei Lichte besehen sind diese Einwürfe schwächlich. Es wird auf die Weise ankommen, wie gerade das Kätzchen hier auftritt. Wenn der „Grösste Circus“ in Rom in den „Schauspielen“ den Vortritt behauptet vor den Cirken kleinerer Städte, so immerhin, dass man meinen darf, auch die Eigenart kleinerer Rennbahnen spiele hinein bei dem „Euripus“ [1]), so wird eben sonst völlig klar, dass die Schrift nicht in Rom geschrieben ist und dass der Schriftsteller anweist, nach Rom in Gedanken zu reisen. Die besondere Stelle vom Circus mit ihrem literarischen Eingang, ja mit ihrer literarischen Grundlage (c. 5. Oehl. I, 25) zeigt, dass der Autor selber im Gedankenfluge nach Rom zieht und den Boden der Quiriten nicht tritt, während er von den Schauspielen abruft. So liegt auch die „Burg aller Schande“ [2]), das berühmte Pompejustheater, an dessen Besuch er jetzt schreibend ohne Zweifel zurückdenkt, durch die gesammte Breite des Mittelmeeres von dem Verfasser getrennt, und was er im Augenblicke von ihm zu erwähnen für gut findet, verdankt er, der Geschichte gehörig, literarischen Studien. Nicht anders steht's in der Schutzschrift, wo vergangene römische Dinge, auf die er zurückblickt, besprochen werden. Rom erscheint als der Ort, mit dem man im regsten Verkehr steht [3]), aber nicht als der Standort des Schreibenden. Wie anders in unserer Satire. Rom ist hier keine Fremde, auf die man deutend verwiese, das Kätzchen wahrlich kein Ort, den man literarisch zu nehmen hat; es stellt seine frischeste Gegenwart des Autors Spott zur Verfügung. Die Flüchtigkeit der Erwähnung, die Ermangelung jeglichen Umschweifes verstärkt gerade die Bürgschaft, dass wir in Rom uns

---

[1]) da Nero den römischen zugeschüttet, Becker a. a. O. 496.

[2]) arcem omnium turpitudinum de spect. 10, Oehl. I, 38.

[3]) Nec quisquam dicit: Hoc Romae ajunt factum, sed Hoc factum est Romae. Apol. 7, Oehl. I, 139.

befinden. So im Fluge kann man nur vorgehen, wo man raschen Verständnisses sicher ist. Es ist ein festes Gesetz, das gesunde Autoren nie brechen, dass die nächsten Leser verstehen sollen, was man ihnen zu sagen hat.

War das Kätzchenhotel so berühmt, dass die Christengemeinde Carthago's ohne jeden deutenden Finger zu der neunten Region in Rom im Geist auf die Wanderschaft gehen musste? Wir glauben, dass die Annahme hinfällt.

Erwägen wir im Ernst auch das Andere: ob ein Doppelgänger des Kätzchens am Ende in Carthago sich denken lasse: Die blosse Möglichkeit bliebe, die Wahrscheinlichkeit dürfte Null sein. Zwar steht hier gar zu erhärten, was ohne Beweis sich vermuthen liesse, dass auch im römischen Afrika die Thiernamen im Schwang sind auf Firmen und Schildern der Wirthshäuser, wie zwischen Carthago und Utika eine bekannte Station „Zum Hahn" heisst[1]). Aber dass eine „Insel Felicula", ein bekanntes thurmhohes Miethshaus, eine notable Fremdencaserne von himmelhoch steigenden Stockwerken in der Colonia Romána und Urbs sich gleichmässig befunden habe, das ist denn doch eine Annahme, zu der man schwer sich entschliessen wird, ja die man entschieden verwirft, wenn noch andere erhebliche Gründe den römischen Ursprung der Schrift in überzeugender Weise bekräftigen.

Eine zweite römische Oertlichkeit wird in der Satire gestreift, und zwar nicht minder im Fluge, als das bei dem Gasthaus der Fall war, nämlich jene Gemonischen Stufen[2]), auf denen man den Leichnam Gerichteter vom Carcer Mamertinus herabschleifte[3]), um sie schliesslich in den Tiber zu werfen. Wenn das Kätzchenhotel verschwunden ist, so der Carcer Mamertinus nicht völlig. Erbaut von Ancus Martius, restaurirt 22 n. Chr., ist sein unterer Theil noch erhalten. Dass der Kerker damals im Brauch war, als Tertullianus in Rom war,

---

[1]) Friedländer, Sittengesch. II, 36.
[2]) per gradus revera Gemonios c. 36. Oehl. II, 419.
[3]) Becker a. a. O. 262. 415.

ist nicht wohl zu bezweifeln: nicht ein Datum der Königsgeschichte, seine Gegenwart kommt ihm in Frage, und auch hier wie im anderen Fall rechnet er auf rasches Verständniss. Er verwendet die Gemonischen Stufen, um den Gedanken satirisch zu würzen: es sei besser die Langeweile von Aeonenstufen zu kürzen, dieser „wahrhaft Gemonischen Stufen", und das glorreiche Achtgespann, die Ogdoas der Aeonen, wie man sage, „mit dem Falle des Taschentuches" von dem „Vater" abtraben zu lassen. Der Mamertinische Kerker und mit ihm die Gemonischen Stufen, gehören der achten Region, die mit der neunten zusammengrenzt. Auch hier ist der Verfasser zu Hause, wie sonstige Spuren beweisen. Tabularium und Aerarium, den Gemonischen Stufen ganz nahe, bergen wohl jene Archive, die die Phantasie ihm beschäftigten, wo er Daten des judäischen Census und Nachricht über Jesus vermuthete[1]). Verglichen mit dem Kätzchen nun freilich sind jene „Stufen" berühmt, und mit mehr Recht liesse sich denken, er könne carthagische Christen mit diesen Stufen bewirthen, auch ohne den deutenden Finger nach Norden hin auszustrecken. Dennoch meine ich auch hier: so wie die Gemonischen Stufen ohne Sang und Klang hier auftreten, können sie ohne Verkehrtheit nur in Rom selber erwähnt werden. Mag die Neigung des Autors betont werden, das eigene — auch literarisches — Wissen als ein Darstellungssalz zu verwenden, er pflegt doch, führt er in's Weite, geographische Zuthat zu geben, ausdrücklich Macedonien, Asia, Argos, Athen etc. zu erwähnen[2]). Eine topographische

[1]) de censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicae nativitatis Romana archiva custodiunt. Adv. Marc. IV, 7. Oehl. II, 170. Vgl. Becker a. a. O. 19: In späterer Zeit wurden die zahlreichen Urkunden im Staatsarchiv aufbewahrt, namentlich auf dem Capitole — nicht in der Regia. p. 29: Die Senatusconsulta waren später im Aerarium oder Tabularium. — Dieser Bau des Catulus fällt 674 der Stadt.

[2]) Allerdings macht sich sein Gelehrtenthum hier wie sonst ja bemerklich. Die Lyncesten Macedoniens, z. B., das arkadische Nonacris, kommen im gelehrten Aufmarsch (c. 15) auch vor ohne das ausdrückliche Legimus, mit dem er anima 50, Oehl. II, 635

Kunde bei den Christen Carthago's voraussetzen, ein stadtrömisches Schlaglicht in der Nähe des Bagradas anzünden, will entschieden wunderlich erscheinen. In Rom war die Wendung natürlich, in Afrika wäre sie verkehrt, seltsam, „Caviar" für die Gemeinde. Die Gemonischen Treppen im Reich, in den Provinzen sprüchwörtlich denken, auch dies würde verfehlt sein. „Quod ajunt," schreibt er hier oft, wie noch weiter unten zu zeigen ist. Bei diesen Gemonischen Stufen hat er Gänsefüsschen nicht angebracht.

Eine dritte Beziehung auf Oertliches finde ich weiter auch da, wo die Schrift vom Pädagogium redet. Er spricht mit einer cynischen Derbheit von castrirter Kraft der Aeonenwelt, die sich mit den „Dreissig" erschöpft habe. „Gibt es denn kein ferneres Lab mehr, im Mutterschoosse des Pleroma ein neues Volk zu verdichten, gibt es kein Bindemittel für weitere Paare von Namen? Bietet das Pädagogium nicht Namenvorrath in Fülle? Warum denn nicht Funfzig und Hundert? Warum nicht Sterceen und Compagnie?" (c. 8. II, 392). Die Stelle ist theilweise verderbt, doch ist das Pädagogium sicher.

Man könnte versucht sein, bei letzterem an die „Kinderstube" zu denken. Männliche und weibliche Namen scheinen im Princip hier erforderlich, um die Paare von Aeonen zu bilden, in denen der geschlechtliche Gegensatz des Geschöpflichen waltet. „Knaben- und Mädchennamen suche man sich in der Kinderstube!" Aber dem steht schon entgegen, dass das Wort die Bedeutung nicht aufweist. „Ein Pageninstitut" will es sagen, concret „Pagen und Edelknaben". Die Beziehung muss eine andre sein; welche, ist leicht zu errathen. In die

---

diese Data ausführlicher beibringt. Dennoch darf man dies schwerlich mit den „Gemonischen Stufen" zusammenstellen, da er deutlich geographische Umschau zur Verspottung der Thränen der Achamoth an dieser Stelle gehalten hat. Auch hier fehlt jene Directheit der Verwendung der „Gemonischen Stufen", auf welche die Ansicht sich baut, dass er römische Leser im Auge hat. Nonacris etc. bringt er als geographisch-geschichtliche Bilder, für die Gemonii zählte er auf die unmittelbarste Anschauung.

vornehme Welt der Aeonen scheinen vornehme Namen zu passen, zu dem Klingklang griechischer Namen, dem diese Gnosis so hold ist, scheinen die griechischen Namen des Knabeninstituts gehörig. Man bedenke, wie der Verfasser die griechischen Namen uns aufzählt, ja wie er überlegtermaassen die lateinischen sammt griechischen gibt, da das Geschlecht lateinischer Worte nicht immer das griechische decke (c. 6. II, 388). Doch die bissige Prägnanz seines Spottes wird damit schwerlich erschöpft sein; denn wir werden wohl weiter zu fragen haben, welches Institut ihm hier vorschwebte. Zahlreiche solche Anstalten gab es wohl schwerlich im Reiche. Ich kann ja nicht dafür bürgen, dass nicht etwa der Proconsul in Afrika im Interesse seines eigenen Hofstaats eine solche Anstalt errichtet hatte. So viel mir bewusst, weiss man jetzt nichts von derartiger Einrichtung. Dagegen kennt unser Verfasser sehr wohl ein bestimmtes Pagenvolk, ein „paedagogium aulicum“[1]), wie man weiss, auf dem Palatinus gelegen[2]), in der zehnten Region demnach, in der alten Roma quadrata; die zehnte grenzt an die achte, so dass von der Gemonischen Treppe zum Pädagog gar nicht weit ist. Dies Pädagog ist berühmt — oder berüchtigt — bei christlichen Schriftstellern. Es barg dereinst den Antinous, den man längst zur Gottheit gestempelt, der zumal in dem willigen Hellas längst seine Tempel erhalten hatte. Auch Heidenkritik hatte längst den „Lustknaben“ befehdet, und mehr noch die wedelnde Höflichkeit, die den Hirtenjungen aus Asia in die „Göttersynode“ versetzt hatte: nur Athenagoras (Leg. pro Christ. ed. Otto p. 158) machte ein Mäntelchen für die Sache und pries die φιλανθρωπία, die Hadrianus geleitet. Wir glauben, dies Pädagog, nicht ein beliebiges andres im Reiche, beschäftigt auch hier den Carthager. Der Fundort von griechischen Namen ist zugleich ihm ein Fundort der Schande. Wie beim Kätzchenhotel (und

---

[1]) de paedagogiis aulicis apol. 13 (I, 167).

[2]) Vgl. hier: S. 226 N. 1.

Bordell?)[1]) wie bei den Gemonischen Stufen mit dem Duft von Verbrecherleichen, liebt seine grimmige Art im heidnischen Kothe zu waten. Gilt ihm doch das Ketzerthum sonst auch nicht ehrwürdiger als das Heidenthum[2]). Es wird jenes Hofpädagog sein, in dem wohl nicht lange nach ihm das berühmte Graffito[3]) gekritzelt ward mit dem Hohn auf die Asinarier-Christen. Warum er das „aulicum" vorenthält, das er einst in der Schutzschrift gesetzt hat? Wir meinen, diese kleine Nüance athmet die Nüance des Standorts, von dem er die Dinge betrachtet hat. Er hat es in Rom nicht noth, das Pädagog näher zu kennzeichnen, wo die griechischen Namen in Fülle und auch griechischer Unflath zu finden ist. Die Nähe des Standortes macht das unterscheidende Beiwort entbehrlich. Mit der gleichen drastischen Kürze, mit der das Kätzchenhotel und die Gemonischen Stufen hervorsprangen, mit der gleichen familiären Directheit setzt er hier „das" Pädagogium nieder. In Schutzschrift und Schauspielschrift erscheinen die römischen Dinge am fernen Horizonte von weitem, in der Satire gegen die Gnosis hat er sie bei sich und neben sich: sie füllen ihm sichtlich den Vordergrund.

Was den Schluss dieser Stelle betrifft mit der theilweise schwierigen Lesung, so ist glücklicher Weise derselbe für uns von geringerer Erheblichkeit. „Warum nicht Funfzig und Hundert?" bedarf keiner Erläuterung. „Warum nicht Sterceen und Compagnie?" möge in der Kürze besprochen sein. Die „hetaeri", die Oehler gesetzt hat — statt der Sterceae der

---

1) „Meritorium factus est mundus" „Insulam Feliculam putes" etc. c. 7 (II, 389). Meritorium hat bei Firmin u. A. jedenfalls diese Bedeutung. S. die Lex.

2) De isto pluribus retractarem, si cum ethnicis agerem; quamquam et cum haereticis non multo diversa stet congressio adv. Marc. II, 27 (II, 117). Merito ethnici talia; sed merito et haeretici. Num quid enim inter illos distat, nisi quod ethnici non credendo credunt, at haeretici credendo non credunt? de carne Chr. 15 (II, 452). Allerdings wechselt die Stimmung; vgl. de res. carn. 3 (II, 471): Discede dicam ab ethnico, haeretice ... alius ab ethnico es.

3) Jetzt bekanntlich im Kircherianum in Rom.

Handschriften[1]) — scheinen mir doch zu verlassen von der Autorität, die er beibringt. Der dritte Vaticanische Codex mit seiner Lesart Sterceae wird wohl der Urschrift am nächsten kommen. Wir gerathen den Bildungen nahe, die sich an Sterculus anschliessen[2]), jene Düngergottheit der Römer, die er sonst mehrfach sich vorbindet[3]). Den Geschmack und die Sache anlangend liegt auch die Cloacina nicht ferne, mit der er später im Pallium den alten Empedokles hänselt[4]). Die Sterceae sind sicher lateinisch und kreuzen so die vorige Ausführung über die griechischen Namen; aber andrerseits sind es Weiber, sie entsprechen nachträglich der Forderung, welche wir oben gestellt haben. Auch der Schmutz, den er reichlich zu spenden liebt, wird hier noch einmal geliefert. Dass man sonst nur vom männlichen Düngergott und nicht von einer Göttin zu reden pflegt, kann mit nichten ernstlich befremden. Die Irrealität dieser Gottheiten, d. h. auch ihr Nichtvorhandensein im Register des heidnischen Glaubens ist Voraussetzung dieser Stelle, die neue Fündlein anbietet, der Phantastik der Gnosis entsprechend.

Auch ein stadtrömischer Vorgang, auf den diese Spottschrift Beziehung nimmt, nagelt diese letztere gleichmässig an den römischen Boden. Nachdem er den gnostischen Häuptern seiner eigenen Bekanntschaft gesagt hat, wir, die ihr einfältig nennt, wissen in Allem Bescheid, wissen von wem ihr herkommt, nämlich von Valentinus, kommt er nunmehr auf den Letzteren, auch auf dessen äussere Geschichte (c. 3. 4. II, 385). Er behandelt, wie gehässig ist gleichgültig, den geheimen inneren Ursprung von Valentin's antikirchlicher Richtung und bemerkt, dass er „episcopatum“ einst vergeblich erhofft habe, dass ein Confessor ihm vorging, dass er von Rache erglüht sei, um so

[1]) sterceiae Cabc. stercere A. stercoiae Vaticanorum duo sterceae Vaticanorum tertius.

[2]) Stercenius Serv. Virg. Aen. 11, 850. Vgl. Augustin C. D. 18, 15 und die Lex.

[3]) Sterculus deus apolog. 25, ad natt. II, 9. 17.

[4]) adyta Cloacinarum de pall. 4 (II, 940).

mehr, als seine geistigen Gaben und seine Gewandtheit als Redner ihn ihm selbst als den Würdigen zeigten, und eine ältere Autorität schon für seine Meinungen eintrat[1]). Den Schlangenpfad, den er dann wandelte, habe nach ihm Ptolemäus betreten. Das Wort, das lateinisch gesetzt ist, enthält hier den Kern der Instanz, die wir geltend zu machen beabsichtigen. Der Mangel eines Artikels, dessen eben das Lateinische bar ist, macht sich ja ähnlich bemerklich, wie eben zuvor bei dem Pagenhaus. Man kann übertragen: ein Bisthum, man kann aber auch übertragen: das Bisthum. Nun tritt aber die Geschichte des Ketzers[2]) hier ein für die letztere Fassung. Valentinus weilte in Rom, als der „Bischofsschwindel" ihn packte; der Confessor, den man ihm vorzog, ist kein Anderer als Pius gewesen. Es könnte allerdings der Carthager über Valentin's Geschichte im Dunkeln, die geschichtliche Wirklichkeit ihm gar bis dahin verblasst sein, dass er ohne geographischen Anhalt den ägyptischen Ketzer ein „Bisthum", ein beliebiges im Reiche erstreben liesse. Sind die Lesarten richtig[3]), so irrt er sicher erheblich über Marcion's Chronologie, der nach Rom unter Eleutheros kommen soll. Aber schwerlich wird es gesund sein, aus einem, auch mehreren Irrthümern, die man dem Autor aufrechnet, die Berechtigung herzuleiten, ihm beliebige Irrungen aufzubürden. Wenn der Widersacher des Ketzers nicht nur seine innere Begabung, sondern auch seine Redekunst anerkennt, so steht er

---

[1]) cujusdam veteris opinionis semitam nactus c. 4. Vgl. S. 221 N. 1. Wusste Tertullian wie Clemens von Theodas dem Paulusgefährten, so erinnert sein Ton hier an manches was in „Tert. und Sanct Paul" früher von mir bemerkt ist. S. Ztschr. für wiss. Theol. XXIX, 4.

[2]) S. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 285 f.

[3]) Und daran ist hier kaum ein Zweifel; credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti praescr. 30 (II, 27). Vgl. übrigens adv. Marc. I, 19 (II, 68). Marcionis salutem, quoto quidem anno Antonini majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis non curavi investigare. De quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. Mir ist kein Zweifel, dass ihm inzwischen jene Incorrectheit vorgehalten worden war.

doch wohl unter Einfluss auch selbst mündlicher Nachrichten. In der „älteren Autorität“ wird jener Theodas uns durchschimmern, den Clemens als Gewährsmann des Ketzers und Pauli Bekannten genannt hat[1]). Auch wenn Ptolemäus direct in valentinische Spur tritt, so stimmt das gut mit der Thatsache, dass der Erstere auf italienischem Boden Valentin's Wirksamkeit fortsetzt. Wir sind somit schwerlich berechtigt, Tertullian in Zweifel und Dunkel über das besondere Bisthum zu denken, dem Valentinus entgegensah. Ist aber dies nicht der Fall, so hat er geschrieben: das Bisthum, und die Leser sind als solche zu denken, denen dies ohne Weiteres klar ist. Dies war nur möglich in Rom. In Carthago gibt der Carthager stets die nöthige Hülfe, wo er den Bischof von Rom meint, ohne ihn ausdrücklich zu nennen. Er nennt ihn den Bischof der Bischöfe oder den Pontifex Maximus oder den Apostoliker (Alles in de pudicitia); angesichts der kallistischen Massnahmen, die zudem in Carthago bekannt waren und die in Carthago besprochen werden, war das deutlich geredet: hier erspart er die Weisung, eben weil er in Rom schreibt.

Dass er nicht in Carthago die Feder führt, erhellt auch aus einem Andern. Er erzählt ein eigenes Erlebniss, das er in Carthago gehabt hat. Es war in den carthagischen Schulen ein frostiger lateinischer Rhetor, Phosphorus war sein Name. Einen tapferen Mann declamirend, liess dieser sich also vernehmen: „Ich komme zu Euch, treffliche Mitbürger, aus der Schlacht, den Sieg in der Hand, für Euch mit der Botschaft des Heils, herrlich, stolz, beglückt, wahrhaft gross, triumphirend“ (c. 8. II, 391). Diese Erinnerung kommt ihm bei einem *φεῦ* seiner Irenäuslectüre, das der Rhonegelehrte bereits um seine Kritik zu würzen, verwandt hatte[2]). *Φεῦ* (*φεῦ τὸ ἀνδρός*),

---

[1]) *ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος ἐγεγόνει Παύλου.* Strom. VII, 17, § 106 p. 898.

[2]) *ἰοῦ ἰοῦ καὶ φεῦ φεῦ· τὸ τραγιμὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐπειπεῖν ἐστὶν ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ συμφορᾷ τῶν τὰ γελοιώδη ταῦτα γεγραφίτων.* Iren. I, 12, 14.

o welch' ein herrlicher Mann! hatten nämlich auch in Carthago die lustigen Scholaren geschrieen[1]), als sie den trefflichen Klingklang aus Phosphorus' Munde vernahmen. Er will die Irenäuskritik mit eigener Kritik hier verschönen, ein ziemlich natürliches Streben, wo er sonst so umfassend entleihen muss. Wie dem Phosphorus schallendes Bravo für die Prunkschaar der Worte zu Theil ward, so klatsche man[2]), fordert er auf, dem Ptolemäus nun Beifall, wenn man Bythios, Mixis, Ageratos, Parakletos, Pistis und Patrikos, diese Prunkschaar von Namen vernommen hat.

Es gilt ihm offenbar einen Rückblick in die eigenen vergangenen Tage[2]). Er schaut hinaus über's Meer, in den Süden, wie er dies niederschreibt. Will er sonst in Carthago die Heimath mit deutendem Finger bezeichnen, ein „hier in Carthago" ausdrücken, so braucht er gewisser Formen, in ista civitate[3]) z. B. So kommt der Name Carthago ihm darum nicht oft in die Feder, weil die meisten seiner Schriften ja eben wirklich im Süden verfasst werden. Wo er andrerseits ohne Deutwort in Carthago „Carthaginem"[4]) niederschreibt, hat die Objectivität seines Ausdrucks ihren Grund in Structur des Gedankens, im Contrast afrikanischer Schwesterstädte, die mit festlichen Abordnungen die „Ersten von Afrika" ehren, zur Verleihung des Pythischen Agon die berühmte Hauptstadt

---

1) Acclama familiae Ptolemaei Φεῦ.

2) Kindheits- und Jugendeindrücke werden hier auch sonst mehrfach erwähnt. Nonne tale aliquid dabitur te in infantia inter somni difficultates a nutricola audisse, Lamiae turres (Friedländer, Sittengesch. I, 471) et pectines Solis? c. 3 (II, 385). Satis meminerat Ptolemaeus puerilium dicibulorum, in mari poma nasci et in arbore pisces. Mit Sicherheit lässt sich ja daraus kaum für die Zeit etwas ableiten, da der behandelte Stoff ihm solche dicibula nahelegte.

3) sed nova jam dei nostri in ista proxime civitate editio publicata est. apol. 16 (I, 181). Nec adeo nuper quidam perditissimus in ista civitate ad natt. I, 14 (I, 335).

4) Adhuc Carthaginem singulae civitates gratulando inquietant Scorp. 6 (I, 510).

beglückwünschen [1]). Auch hier an unserer Stelle wird ein verschwiegener Gegensatz obwalten, und wir meinen, dieser ist Rom als der Ort, wo er eben die Feder führt. Freilich: der conträre Gegensatz gestattet ein Tertium, Quartum. Wenn er sicher in Carthago nicht schreibt, so folgt daraus eben noch Rom nicht; denn er könnte eben anderwärts schreiben: weder in Carthago noch Rom. Aber das ist doch abstracteste Wahrheit. Das concrete Leben des Mannes, wie lückenhaft überliefert, wie schwierig im Detail zu erschliessen, verhängt das exclusum tertium. Es wird hier bei Rom sein Bewenden haben.

Ich meine, dass fünftens und letztlich eine Phrase von „Stadtrom“ hier helfen kann; die Phrase: Porro Quirites, die er gleichfalls zur freien Verschönerung des Rhonegelehrten hier beibringt. Seine Darstellung steht bei der Achamoth, die den Aeon Christus erfassen will, von tiefem Verlangen ergriffen, sein himmlisches Licht zu erforschen. Er schildert, wie solchem Beginne der Masshalter Horos zuwider ist, der der Achamoth glücklich begegnet und ihr sein Jao entgegenwirft mit der Wirkung kräftigsten Veto's [2]). Das Jao so wenig verstehend als sein Gewährsmann in Gallien [3]), fühlt er doch mehr das Bedürfniss, es nach dem Context zu erläutern, es mit einem Witz zu begleiten. Er erblickt darin einen Aufruf, verwandt dem: „Wohlan, ihr Quiriten“, zur Hülfe herbei, ihr Mitbürger. Der Ausdruck Quiriten bezeichnet nun bekanntlich die städtischen Römer, das römische Volk zu Hause im Frieden und behaglicher Musse, und galt eben darum als Schimpf, wo

---

[1]) Ueber den zweifellos nicht römischen carthag. Ursprung von Scorpiace vgl. zum Ueberfluss c. 7, Oehl. I, 514: et Latio ad hodiernum Jovi media in urbe etc. Magna etiam Babylon c. 12, Oehl. I, 529.

[2]) si non idem Horos . . . occurrisset, ut etiam inclamaverit in eam, Jao! quasi Porro Quirites! aut, Fidem Caesaris c. 14 (II, 401).

[3]) *κωλύοντα αὐτὴν τῆς τοὔμπροσθεν ὁρμῆς εἰπεῖν Ιαώ.* Iren. setzt hinzu: *Ἰαώ ὄνομα γεγενῆσθαι φάσκουσι.* Tertullian macht den nicht minder unklaren Zusatz: Inde invenitur Jao in scripturis.

er irgend vor Kriegern gebraucht ward[1]). Der räthselhaft klingende Ausdruck, der trotzdem sehr gut bezeugt ist: Quirites populi Romani hat die richtige Erklärung gefunden, nicht das ganze römische Volk sei unter den „Quiriten" zu denken — denn das römische Volk war zerstreut über den gesammten orbis terrarum — sondern die vielmehr allein, die in der Stadt ihren Wohnsitz besassen[2]). Dazu kommt nun, dass dieser Begriff Tertullian selber geläufig ist, dass er selber die Quiriten erläutert als das eingeborene Geschlecht der Stadt an den sieben Hügeln[3]). Den Autor durch den Autor erklärend, geht man bekanntlich am sichersten; und hier ist zudem sein Sprachgebrauch gedeckt durch anderes Zeugniss. Wir dürfen die Satire-Quiriten mit den Schutzschrift-Quiriten identisch nehmen. Dass der Ausdruck „Quiris" wohl auch eine infima plebs[4]) sonst bezeichnet, vielleicht beliebiger Orten, dass der Ausdruck Porro Quirites im Roman[5]) auch wohl freier verwandt wird, darf uns wenig beirren. Wir behaupten nach den obigen Ausführungen: dieser Hülferuf Porro Quirites, als neckisch kurze Erläuterung jenes Jao des Horos war in Rom an der Stelle, in Carthago würde er schief sein. Die Anrede optimi cives, in Carthago von dem Rhetor verwendet, mussten wir soeben berühren: eine andere „principes Africae", allerdings nun nicht

---

[1]) Forcellini s. v. Quirites: Haec appellatio propria erat Romanorum in Urbe, quasi ad populum in pace et otio viventem: atque adeo militaribus viris ignominiosa.

[2]) Hard. censet, Quirites populi Romani esse non omnem populum Romanum (nam toto orbe sparsus populus Romanus erat) sed eos duntaxat e populo Romano, qui in urbe domicilium habebant. Forcellini ibid.

[3]) Ipsos Quirites, ipsam vernaculam septem collium plebem convenio apol. 35 (I, 243). Vgl. ad natt. I, 17 (I, 342).

[4]) Forcellini a. a. O.

[5]) Apulej. Metam. VIII ed. Elmenhorst S. 215: Nec diu tale facinus oculis meis tolerantibus Porro Quirites proclamare gestivi. — Metamorph. III, Elm. 131: Fateor, Quirites etc. Metam. II, Elm. 125: Vos in hanc rem boni Quirites testimonium perhibetote. Metam. III, Elm. 130: Quirites sanctissimi.

an den Janhagel, sondern an die Curie gehend, bietet Apulej von Madaura und Tertullianus nicht minder[1]). Nirgends zeigen die Florida eine Spur der obigen Anrede. Dass der Roman und das Drama[2]), in dem wir diesen Ausruf begegnen, dem Satiriker den Ausdruck geliehen hätten, ist, ob Apulej ihm vielleicht und Laberius sicher[3]) bekannt ist, ja, ob auch Scenisches vielfach in diese Satire hineinlugt, doch eine windige Annahme. Das Folgende: „beim Leben des Cäsar" ist sicher dem Leben entnommen und nicht dessen scenischem Abbild. Die Quiriten der römischen Gassen, die der deutende Finger der Schutzschrift uns jenseit des Meeres zu sehen giebt, die uns hier mit gewohnter Direktheit, unmittelbar vor das Auge treten, weisen unsere Satire nicht minder nach Rom als das vorige[4]).

Als Instanzen geringeren Ranges seien hier noch einige Punkte, die Oertlichkeit anlangend, beigebracht: weniger um positiv ein neues Schwergewicht anzuhängen, als vielmehr um abschliessend darzuthun, dass der räumliche Horizont der Satire sich in allen und jeden Stücken jener Annahme fügt, die das „Kätzchenhotel" uns aufdrängte? Der Kaiserpalast, das Hafenleben und endlich die Höhen der Bethäuser werden hier in Betracht kommen.

---

1) Principes semper Africae, viri Carthaginienes Tert. de pall. 1 (I, 913). Principes Africae viri Apul. Florida A. Elmenh. 353. 355.

2) Laberius bei Macrobius II, 7 ed. Eyssenh. S. 156: porro Quirites libertatem perdimus.

3) apol. 48 init. de pall. 1. Natürlich beweist dies gar nichts für seine Kenntniss der von Macrobius angeführten Stelle.

4) Vgl. zum Vorigen auch die Rede Tiber's pro rostris Juliis Dio LVI, 41. *Εἴρηκα ὦ Κυιρῖται κτλ.* Allerdings hatten die Städte juris Italici, zu denen Carthago gehörte, die Eigenthumsfähigkeit des Bodens, so dass die Grundstücke dort im quiritischen Eigenthum ihrer Herren sind und Anwendung aller Formen des röm. Rechts auf sie stattfindet. Die Colonisten des Gracchus erhielten ihr Land angewiesen als ager privatus ex jure Quiritium. Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 364. 365. Das beweist aber schwerlich, dass irgend in Carthago „Quirites" als Anrede gebräuchlich war. Vgl. apolog. 35 (I, 243).

„Nur der Schwarm Valentin's gelangt in des Pleroma's Prachtbau; Seelisches hat keinen Einlass in diese geistliche Kaiserburg[1].“ Er gebraucht den Ausdruck „palatium“. Allerdings ist der Ausdruck mehrdeutig. Der örtliche Ursprung desselben vom „palatinischen Berge“ ist appellativischem Brauch schon einigermassen gewichen. Ovid hat palatia coeli, die palatia matris secreta, die Juvenal mal erwähnt hat, bedeuten den Cybeletempel, und auch bei Tertullian wird „palatium“ einmal[2]) kaum anders als auf den Palast des Proconsuls nahe der Byrsa zu deuten sein, während wiederum der Ausdruck ein ander Mal entschieden die römische Kaiserburg auf dem Palatinus besagen will[3]). Juvenal's erwähnte palatia lagen auf dem palatinischen Hügel[4]). So passt jenes Wort denn mindestens zur Annahme römischer Abfassung; ja vielleicht darf man sagen, die „Kaiserburg“ gebe der Stelle jenen erhöhten Sinn, der dem geistlichen Hochmuth der Gnosis ganz vorzüglich entspräche. Das Zweite ist die Schiffergesellschaft, die er täglich vor Augen hat. Wären ihre Lustbarkeiten, versteht sich, in Carthago verständlich, so mindestens nicht minder in Rom. Die Staatswerfte am Marsfeld schliesst sich durchaus concinn an jene topographischen Daten, die wir über die Regionen von Rom aus der Satire erhoben haben. Lastschiffe von bedeutender Tragkraft und Kriegsschiffe jeden Kalibers gelangten bis an die Stadt[5]), und weder das Theatrum Pompeji noch auch das Hotel zu dem Kätzchen lagen fern von den „Quinctischen Wiesen“, bis wohin die Schiffe zu fahren pflegten. Das videmus quotidie kann,

---

1) Nihil animale in pleromatis palatium admittitur nisi spiritale examen Valentini c. 32 (II, 416).

2) apolog. 37 (I, 251 oben).

3) apolog. 35 (I, 246). Hier gilt ganz das S. 213 über die „Gedankenreise“ Gesagte.

4) Vgl. allenfalls auch die Kaiser im Palatium in Rom. Athenagoras Presbeia c. 16. Uebrigens liegt auf der Hand, wie concinn sich dieses palatium, d. h. die Hofburg der Kaiser, an das „Pädagogium“ anschliesst. Vgl. hier S. 216.

5) Nissen, Ital. Landeskunde S. 317. Vgl. Becker, Handb. der röm. Alterth. I, 159. 162.

vereint mit den anderen Daten, sogar die Gegend uns andeuten, wo Tertullian jetzt gehaust hat. Die üppigen Lustbarkeiten, von denen die Satire geredet hat, jene Feste der Isis, der Schutzpatronin der Schiffer, fallen zumal in das Frühjahr (Nissen S. 130), und auf eine Frühjahrszeit werden wir noch später geführt werden (s. S. 243, 18. März 202). Endlich die christlichen Bethäuser und die „Höhen", auf denen sie liegen [1]), eine bei Tertullian einzig stehende Stelle. Die Grundlagen dieser Symbolik, die vielleicht auch an Heidnisches anknüpft, gewahren wir ja in den „Juden" [2]) und nicht minder im „Frauenputz" [3]), zwei ohne jeglichen Zweifel in Carthago geschriebenen Büchern [4]). Aber der ausdrückliche Hinweis auf die Thatsächlichkeit dieser „Höhen" gehört eben nur der Satire, die die heimlichen Conventikel der Gnostiker diesen lichten Betstätten fernrückt. Es ist merkwürdig, wie Clemens solche Ortswähler abstrafte, die die „abwärts kriechenden Winkel" [5]) bei der Anbetung Gottes beargwohnten, als ob er auch darin die Stellung als jener Mittelsmann wahrte zwischen Grosskirche und Gnosis. Freilich bliebe es misslich, die Vereinzelung stärker zu pressen, in der das Wort der Satire über die „edita" auftritt. Der Mann war gar nicht verpflichtet, allerwärts Alles zu schreiben. Aber dies sei gesagt, dass zu Roms zahlreichen Hügeln, den montes und colles der Stadt (Becker I, 715, Note) jene Höhen besonders sich schicken. Ja, sollte vielleicht doch auch daraus, dass der Ort des Gebets bei dem Autor einmal gleichgültig heisst (de orat. 24. I, 580), in fast Clementinischer Geistlich-

---

[1]) in editis semper et apertis ad lucem c. 3 (II, 384). Vgl. m. Aufs. in d. Ztschr. für k. W. u. k. L. 1885, S. 202 ff.

[2]) mons domini et domus dei super vertices montium (Jesaj. II, 2 f.) advers. Jud. 3 (II, 706 u.).

[3]) quid (nos) civitati super montem constitutae comparavit, si non relucemus in tenebris et extamus inter demersos? (Matth. 5) de cultu fem. 13 (I, 733).

[4]) Was die „Juden" anlangt, vgl. die geograph. Orientirung über die Missionen: Getulorum varietates etc. c. 8 (II, 713 u).

[5]) γωνία κάτω ῥέπουσα Str. VII. K. A. 726.

keit, der weitere Schluss sich ergeben, dass wirklich auch hier die Satire die römischen Umgebungen athmet, und die hügelärmere Südstadt die Symbolik der edita minder, als die Stadt am Tiber in Pflege nahm? Jene gemeindliche Bauwuth, an die Megarenser erinnernd (apolog. 39), kommt in Carthago zur Sprache, während der Hügelsymbolik niemals ausdrücklich gedacht wird.

Ich hoffe, dass diese Gründe[1]) die Ortsfrage erledigen. Bei der Neuheit der Ansicht, die zunächst eine Schrift des Carthagers der Heimath der Andern entfremdet und sie von den Genossinnen abtrennt, kann die alte Frage[2]) auftauchen, Capital aus dem Vorigen schlagend, ob diese Schrift überhaupt als tertullianisch zu achten sei. Da jetzt diese Zweifel verstummt scheinen, und namhafte Autoritäten[3]) für die Echtheit der Schrift sich verbürgt haben, so scheint es nicht besonders zu lohnen, auf die Frage ausführlicher einzugehen. Hier nur wenige Punkte, um eine falsche Folgerung abzuschneiden; einige generische Züge, die Familienähnlichkeit darzuthun.

Diese Schrift zeigt, so viel an ihr ist, den des Rechtes kundigen Rhetor[4]); sie zeigt jene drastische Neigung zu derbem Scherz, ja zur Zote[5]), die später bei dem Greis wieder auflebt in der Zeit seiner Verbitterung, sie zeigt in charakteristischer Weise jenen höhnenden Rationalismus, der wie sonst

---

[1]) Auch die verschiedene Einführung der raptae Sabinae in der carthagischen Schauspielschrift c. 5, Oehl. I, 26 und in der römischen Satire adv. Val. I, 32. Oehl. II, 417 scheint den verschiedenen Standort des Autors wiederzuspiegeln.

[2]) Vgl. ausser Semler auch Münter, primordia eccl. Afric. Gegen Semler auch Kaye bei Oehler III, 727.

[3]) Neuerdings zumal Harnack und Lipsius.

[4]) jure trium liberorum c. 18, jure paternae appellationis c. 39; auch das jurist. Marcus aut Gajus c. 32 (vgl. Gajo Gajum apol. 48 etc.). S. meinen Aufs. Tert. als Mensch etc. in v. Sybel's H.Z.S. N. F. Bd. XVIII, S. 250 ff. Huschke, Jurispr. Antejust. passim. Zum Rhetor: Phosphorus c. 8.

[5]) z. B.: ne dixerim caetera c. 21, vides quam rem plane c. 11. Ganz ist diese Neigung zu keiner Zeit bei ihm erstorben.

dem heidnischen Cult, hier der Gnosis Vorschläge macht, die Zahl der Aeonen und Götter mit schenkender Hand zu vermehren[1]). Sie zeigt zumal echte Verwandtschaft mit einer andern satirischen Schrift, die später seine Feder geliefert, mit der kleinen Schrift von dem Mantel, und zwar darin vor Allem, dass der tändelnde Ton des Humors und der Hohn des Sarkasmus zuweilen von feierlichem Ernste[2]) durchbrochen, einheitliche Kunstform schon darum nimmer erreicht wird. Sie zeigt, gar in gesteigertem Maasse gegenüber anderen Schriften eine gewisse Nähe des Mannes zu den Schauspielen der Heiden[3]) zumeist wohl dadurch bedingt, dass der bühnenmässige Anstrich der ptolemäischen Gnosis den Spott reizt, dem nun weiter auch die Reminiscenzen an Schulen und Kinderzeit dienen müssen. Sie zeigt schon handlich entwickelt jenen „theologischen Lacher" [4]), als den er sich anderweit darstellt; den Liebhaber von Sprüchwörtern, auch dies in specifischer Stärke. Auch im Uebrigen mangelt es nicht an Gedanken-[5]) und Ausdrucksverwandtschaft[6]) mit

[1]) quare non et quinquaginta et centum procreantur? c. 8. Vgl. die sonstigen Vorschläge: quanto dignior Bona Dea Penelope ad natt. II, 9 fin. Würdiger als Hercules ist der göttl. Ehren Pompejus ad natt. II, 14 (Oehl. I, 388), Lucullus so würdig wie Liber apol. 11 (I, 158), auch Cato verdient göttliche Ehren ad natt. II, 16 (I, 392).

[2]) quod cum magno horrore blasphemiae et pronuntiandum et legendum et audiendum c. 18. Vgl. meinen Aufs. Tert. von dem Mantel, Jahrbb. für prot. Theol. XII, S. 638.

[3]) trans siparium c. 18 (II, 399), tragoediae et comoediae c. 10 (II, 394), mappa quod ajunt missa c. 36 (II, 419), octojugem istam ibid. congressionis lusio c. 6 (II, 388) vos valete et plaudite c. 13 (II, 399) epicitharisma c. 33, ingenia circulatoria c. 37. Vgl. die Puppen c. 12 in fine c. 18.

[4]) Rideo c. 6. 19. 21. Vgl. Tert. als Mensch a. a. O. S. 247. Sprüchwörter: mappa quod ajunt missa c. 36, malum quod ajunt foras c. 10, ex aere collaticio quod ajunt c. 12 (II, 398. Vielleicht auch: mulum de asino pingere c. 19 in f.

[5]) Vgl. tu homo, tantum nomen apolog. 48 (I, 293) mit: homo pro magno nominis sacramento adv. Val. 39 (II, 422).

[6]) silvae Gnosticorum c. 39 inf. Dieses bildliche silvae ist ihm auch sonst sehr geläufig.

dem übrigen Schriftthume. Eine gewisse Zerhacktheit des Stils, bezeugt durch Parenthesen in Fülle, dabei eine besondere Neigung zu kleinsten und kürzesten Sätzen hat z. T. auch sonst wohl Analoga und ist durch die besondere Natur der Aufgabe wesentlich mitbedingt. Der grosse Lebensgedanke, der allzeit ihn beherrschte, dass Gott das Martyrium fordere, findet auch hier seinen Ausdruck[1]).

Die Chronologie anlangend, steht zur Wahl ein doppelter Aufenthalt. Einen früheren unter Commodus hat Lipsius[2]) glaubhaft erhärtet. Verknüpft erscheine dieser Aufenthalt mit „Praxeas'" Ankunft in Rom, die in eines der ersten fünf Jahre des Commodus müsse gefallen sein. Die Verhandlungen über die Lehre, die er aus Asia einführt, erfüllen dem Genannten zufolge die letzte Zeit des Eleutheros (bis 189). Unter Victor (bis 198. 199) habe darauf das Praxeas-Ansehen gar zugenommen, was Verstimmungen Tertullian's schon unter Victor bewirkt habe, der dann bald nach dem Antritt Sever's Rom den Rücken gekehrt habe. Ich theile durchaus den Gedanken, dass der Autor noch Pertinax Tage und Sever's Anfang in Rom sah, weil ich meine, das Rom dieser Tage spiegelt sich so bei dem Autor, dass nur die örtliche Nähe uns solche Spiegelung deuten kann[3]). Wenn freilich Lipsius weiter des Hieronymus (s. hier S. 249) Nachricht hier ausmünzt, die contumelia einschaltend, die ihm in Rom widerfahren sei, so kann ich aus Gründen, die folgen sollen, in diesem Stücke nicht beipflichten. Sicher aber wird sein: Tertullian spricht aus eigener Erfahrung, wenn er spät „Gegen Praxeas" (cap. 1) über ein Chirographum handelt, welches der Letztere ausgestellt. Aus seinem späteren Zeugniss scheint es sich zu ergeben, dass seine Sympathien schon damals den Montanisten gegolten. Doch wird hier Vorsicht von Nöthen sein, da freilich Orientirung nach rückwärts,

---

[1]) martyrii quoque eludentes necessitatem c. 30.

[2]) Jahrbb. für prot. Theol. 1868, S. 714 ff. Vgl. auch meinen Aufs. Tert. und die Kaiser in Maurenbrecher's Hist. Taschenb. 1888.

[3]) Vgl. meinen Aufs. bei Maurenbrecher a. a. O.

psychologisch genommen, recht denkbar ist[1]). Es wird jetzt weiter zu prüfen sein, inwiefern etwa unsere Satire einer so frühen Datirung sich fügen will.

Es ist eine Vermittelungsstimmung, die aus der Satire uns anspricht. Bei alle dem schneidigen Hohn, den er über die Gnostiker ausgiesst, hat er nur irenische Töne für „Grosskirche“ und „Proculus“. Allerdings ist dieser Letztere ihm sehr emphatisch „der Unsrige“, „die Zierde keuschesten Alters[2]) und christlicher Redebegabung“; allerdings ist Miltiades nur neben jenem der „Gelehrte der Kirchen“, Irenäus der „rastlose Forscher auf allen Gebieten der Lehre“, Justin „Philosoph und Märtyrer“, von welchen Prädicaten das erstere dem Autor nur mässigen Klang hat[3]). Bezeichnend ist trotzdem die Eintracht, in der der gelehrte Miltiades, der nüchterne Gegner der Ekstasis, mit dem beredten Phrygier auftritt. Sollte nicht noch jetzt die Neigung zur Ekstase ausstehen[4]) und namentlich die Versteifung der Feindschaft einer spätern Zeit noch fehlen? Die Genannten sind Autoritäten, denen er sich gleichmässig beugen will, sie sind ihm gleichmässig „Lehrer“ (antecessores), in Werken des Glaubens ihm Vorbilder, er möchte sie alle erreichen auch in diesem wichtigen Werke, dem der

---

[1]) Dass der Gedanke seinen Charakter antaste, wäre rascher gesagt als bewiesen. Darf man Modernes hier einschalten, so erinnere ich mich, solchen Eindruck an gar sehr zahlreichen Stellen bei Rosenkranz empfangen zu haben. S. „Von Magdeburg nach Königsberg“.

[2]) Vgl. virginis senectae dignitas adv. Valent. 5 mit der Stelle des Apologet. (c. 9. I, 153) quidam multo securiores totam vim hujus erroris virgine continentia pellunt. „Möglich, dass Tert. ihn schon früher in Rom kennen gelernt hat“ (Hesselberg S. 71).

[3]) quid simile philosophus et Christianus? apolog. 46 (I, 285).

[4]) Vgl. den Schluss dieses Aufsatzes S. 257. Die Anerkennung der Arbeiten eines orthodoxen Miltiades, mag sie immerhin eine bedingte sein, bei einem entschiedenen Freunde der Ekstasis schiene immerhin auffallend. Doch ist es die Natur aller Uebergänge, schwer verbindbare Dinge fest an einander zu leimen.

Ketzerbekämpfung [1]). Man hat den „Sophisten“ betont, welchen er dem Miltiades anhänge. Der Ausdruck klingt aber leicht uns hässlicher, als er gemeint ist. Die Gleichung sophista und sapiens [2]) wird wohl schliesslich im Recht bleiben, oder die Erläuterung Aubé's [3]): bel esprit, improvisateur, conférencier, homme de lettres avec quelque chose de plus actif et de moins sédentaire. Vielleicht: halb „Gelehrter“, halb „Schöngeist“. Tertullian hat sonst den „Sophisten“, und, wo es sich um Heidnisches handelt, stellt er ihn neben Rhetor und Aerzten, verbunden mit diesen zumal durch seinen griechischen Mantel, oder neben dem Dichter, mit dem ihm die Neigung gemein sei, von den alten Propheten zu borgen, freilich am häufigsten endlich neben Chaldäern und Sterndeutern [4]). Sophist aber ist ihm auch Paulus neben den Genezareth-Fischern, jener „Apostel der Völker“, jenes „Gefäss der Erwählung“. Man wird in dem „Sophisten Miltiades“ nach Tertullianischer Taxe einen Mann von dem Schlage des Melito — gleichfalls nach Schätzung des Autors — anzuerkennen geneigt sein: ein elegantes Talent, mit declamatorischen Gaben [5]). Einen irgend geschärfteren Gegensatz des Proculus und des Miltiades verwehrt die gesammte Tendenz dieses Satirecapitels, und weiter der besondere Umstand, dass der „Mittelsmann“ von der Rhone zwischen die Beiden gestellt ist. So wie die friedliche Vierzahl hier ihren Aufmarsch bewirkt — ein literarisches Band sie vereinend, der Gesichtspunkt der Ketzerbekämpfung — erscheinen sie in

---

[1]) quos in omni opere fidei, quemadmodum in isto, optaverim assequi c. 5 (II, 388).

[2]) Diese in Oehler's Index.

[3]) Hist. des perséc. II, 429.

[4]) Sophist neben Rhetor und Arzt, de pall. 6 (I, 955), neben dem Dichter apolog. 47 (I, 286), neben Chaldäern de idolot. 9, de jej. 7 (I, 79. 862), Paulus sophista de anima 3 (II, 561). Vgl. den Samius sophista de anima 28 (II, 601; cf II, 606).

[5]) Hujus (Melitonis) elegans et declamatorium ingenium laudans etc. Hieronymus de scriptt. eccl. c. 24 (Tertull. ed. Oehler II, 744).

ruhiger Folge, durchaus chronologisch geordnet: der „Unsrige" sicher am Leben[1]) und hier den Reigen beschliessend, vermuthlich selber in Rom gar[2]), Justinus längst bei den Todten und darum die Reihe eröffnend, in der Mitte die Andern, auch zeitlich wirklich die Mitte behauptend[3]). Ein Rhetor, wie der Verfasser, die dürren Namen verschmähend, giebt Jedem hier seinen Schmuck mit, und zwar „Philosoph" und „Sophisten", dann „Forscher" und „Redner" gruppirend. Im „noster" ist sicher ein Hinweis auf den Gesinnungsgenossen, auf den Mann der Partei, der er wie der Autor jetzt zugehört, auf den befreundeten Mann, der mit ihm die gleiche Strasse zieht. Dass dagegen eine geschiedene Secte[4]) sie Beide jetzt schon umspannt hätte, kann ich doch nicht entdecken, zumal noch der alte Carthager sich bewusst ist, weithin zu wirken auf die Grosskirchenkreise der Heimath[5]), überhaupt der Ausschluss der

---

[1]) Nach Hesselberg's Darstellung (Tert.'s Lehre S. 71, vgl. auch adv. omnes haer. 7, Oehl. II, 763) ist Proculus darauf bedacht, die schwärmerisch erregten Gemeinden des Montanismus zu zügeln. Gewisse tertullianische Züge auch noch der späteren Zeit wie die Kühle gegenüber Pepuza (sed nec ulli omnino terrae etc. de res. carnis 26, Oehl. II, 501) mögen auf dies „Vorbild" zurückweisen.

[2]) Ueber die Disputation mit Cajus s. Hieron. Catal. c. 69. Phot. cod. 48, S. 12. Bekk. Euseb. H. Eccl. II, 25. Schwegler, Nachapostol. Zeitalt. I, 312.

[3]) Auf die schwierige Chronologie dieser Männer des Näheren einzugehen, fehlt hier der nöthige Anlass. Doch vergleiche in Bezug auf Miltiades Euseb. V, 17. Nach Keim, Celsus' Wahres Wort S. 271 wendet sich Milt. bittstellend an die Kaiser Marcus und Commodus im Jahr 177, wobei Keim die *κοσμικοὶ ἄρχοντες*, die zwei Herrscher betonen will. Nach Graul, Die christl. Kirche an der Schwelle des Iren. Zeitalters S. 114 fällt *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην κτλ.* in die Tage des Commodus. — Ueber Irenäus' bezweifeltes Zeugenthum s. Hase, K. G.[9] S. 84.

[4]) Daraus, dass die Phryger im Westen zunächst eine „Richtung" darstellten, erklärt sich mir lediglich auch die kirchliche Geltung Perpetua's, trotz ihrer phrygischen Züge. Vgl. die Züge der „Passio": wiederholte manus junctae und Milch oder Käse beim Abendmahl.

[5]) sed etc. denuo eradicabitur (der Praxeashafer) si voluerit dominus, in isto commeatu adv. Prax. I (II, 654).

Phryger[1]) den spätesten Tagen erst zugehört. Ja, auch der „Gelehrte der Kirchen" tönt mit nichten polemisch. Er hat, wo er Beifall spendet, „asiatische und phrygische Kirchen", er hat die „plures ecclesiae", die er, gleichfalls Griechengemeinden, wegen ihres Schleierbrauchs rühmen will[2]).

In alle dem liesse an sich eine genügende Instanz sich nicht finden, um jene frühe Datirung der römischen Satire zu hindern. Wir kennen den kirchlichen Streit der Commodustage zu wenig, die näheren Nüancen desselben sind uns zu sehr verschleiert, um zuversichtlich zu sagen: diese Schrift war damals unmöglich. Bedenken wir freilich das Andere, dass Tertullian das „Gebet", die „Taufe", die „Juden" geschrieben hat, und zwar zwischen Mitte und Ende erst der neunziger Jahre, so wird auch die Vermittelungsstimmung im Anfang der neunziger fraglich, und mehr und mehr wird wahrscheinlich, dass wirklich später im „Praxeas" jene Rückwärtsdeutung vollzogen ist, welche die spätere Phase in die frühere einträgt.

Doch achten wir auch auf Hermogenes, der in der Satire erwähnt wird[3]). Die Frage ist nicht ohne Schwierigkeit, wo dieser Hermogenes lebte; ein Christ, ein Maler, ein Weltweiser. Der griechische Name natürlich gewährt äusserst dürftigen Anhalt. Was hülfe uns auch die Notiz vom Baumeister Alexander's,

---

[1]) quaqua ex parte anathema de jej. 1.

[2]) ecclesiae Asiae et Phrygiae adv. Prax. 1 (II, 654); plures ecclesiae (gleichfalls Griechengemeinden) de virg. vel. 2 (I, 885). Vgl. advers. Marc. IV, 5, de praescr. haer. 22. 32. Aus dem Plural ist nichts abzuleiten: Vgl. mater ecclesia (Singular) in frühen wie in spätesten Schriften! ad mart. 1 (I, 3), de bapt. 20 (I, 640), de orat. 2 (I, 556), de monogam. 7 (I, 772). — Abseits von Tert. kann die παρθένος μήτηρ verglichen werden in dem Bericht der Lyoner.

[3]) haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene ceterisque qui deum ex materia, non ex nihilo operatum cuncta praesumunt c. 16 (II, 404). Kaye (bei Oehler III, 718), die Selbstcitate des Autors kurz zusammenstellend, übersah diese Stelle oder hielt sie für unsicher (etwa Disputation?). Alles in Allem erwogen wird hier Hauck (Tert. S. 274) Recht behalten: adv. Valent. sicher nach Hermogenes.

der zuerst den Eustylos baute[1] und vermuthlich Kleinasien angehörte? Ein andrer Hermogenes weiter zählt zu der Gesellschaft des Paulus, der, sicher aus Asia stammend, in Rom den Apostel verlassen hat. Auch sonst in der Kaiserzeit begegnet der Name Hermogenes bei Männern in namhafter Stellung, und zwar alle Zeit als Cognomen. Es dürfte wahrscheinlich sein, dass dies Geburtsrömer waren. Dazu kommt, dass die Kunst des Malens, bei dem Gnostiker sehr wohl verständlich, in Rom von je her[2]) gepflegt ward, im Gegensatz gegen die sonstige altrömische Strenge. Nun ist man freilich gewohnt, den Mann in Carthago zu denken; doch meinen wir, sicher mit Unrecht[3]). „Ad hodiernum homo in saeculo“, diese Worte eines carthagischen Schriftstücks[4]) schliessen jene Möglichkeit aus. Wer, der mit Anderen täglich das gleiche Pflaster zu treten hat, könnte vernünftiger Weise einen solchen Ausdruck gebrauchen; wenn die Tausende von Christen Carthago's den Maler täglich vor Augen sahen, so war nicht Noth zu versichern, dass derselbe noch lebe. Tertullian hat den Mann bekämpft in einer eigenen Streitschrift und widmet ihm seine Beachtung gelegentlich in den „Einreden“. Er sagt, dass er „immer noch“ lebt: er gehört bereits zu den Alten, wie der greise verehrte Proculus. Tertullian kennt ihn persönlich: der Eindruck dieser weiteren Thatsache verleitete zu obigem Irrthume. Er giebt eine Art von Portrait, er nennt ihn von Natur einen Ketzer, der Geschwätz für Beredtsamkeit achte[5]), — eine Caricatur seines Proculus.

---

[1]) Baumeister, Denkmäler S. 685. Der Hermog. Pauli 2 Timoth. 1, 15. Vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. III, 1, S. 87. 89. Hermog. als Cognomen in Inschriften Corp. J. L. III, 43: Q. Marcius Hermogenes praef. classis Aug. Alexandrinae. Iun. Septimius Verus Hermogenes ibid. VI, 1532. Vgl. Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgesch. S. 127.

[2]) O. Müller, Archäol. der Kunst S. 202.

[3]) Der Urheber dieses Irrthums ist, wie es scheint, Neander, K.G. I, 3, S. 976. Hauck, Hauschild, Oehler (Index: Hermogenes Afer) sind Neander gefolgt.

[4]) advers. Hermog. 1.

[5]) qui loquacitatem facundiam existimet et impudentiam con-

Er beliebe, Consequenz das zu nennen, was in Wahrheit Mangel an Scham sei, und pflege sein „gutes Gewissen“ durch Schimpferei zu erhärten. Ja, dies sind nicht die einzigen Züge, die, wie immer carikirend sie ausfallen, dennoch portraitmässig sein sollen. Auch, nachdem er versichert, die Person solle ihm gleich sein, er habe es zu thun mit der Lehre, gleitet seine Feder ihm aus: „Aber Du, voll Selbstgefälligkeit, hebst Dein eiteles Haupt, und wirfst es stolz nach hinten“ [1]), um das und das zu bemerken. Bekannt ist freilich die Weise, wie der längst verblichene Marcion beim Carthager „Kürbiskopf“ heisst [2]), zu geschweigen der lebhaften Art, wie man gar den Homerus anredet. Aber hier ist ein Mehreres. Solches Portrait ist absurd, wo es nicht auf Bekanntschaft sich gründet. Es schliesst sich in Form wie in Inhalt an eine Schilderung unserer Satire, der Valentinsjünger in Rom [3]), die sicher auf Persönlichem fusste. Wir folgern, dass die Männer sich kannten, dass aber der Verfasser der Streitschrift den Maler nicht in der Nähe weiss, dass er hört, dass er am Leben ist, dass er sich öfter verheirathet, dass er fortfährt — nach seiner Meinung, statt ein Christ ein philosophischer Düfteler, statt ein Glied der orthodoxen Gemeinde ein Jünger der Akademie, statt ein Freund der Salomonischen Hallen ein Jünger der stoischen sein zu wollen [1]).

---

stantiam deputet et maledicere singulis officium bonae conscientiae judicet. adv. Hermog. 1.

[1]) sed tu supercilia capitis, nutu digiti accommodato, altius tollens et quasi retro jactans, Erat, inquis, etc. adv. Hermog c. 27 (II, 362).

[2]) Oder „Kürbisherz“ adv. Marc. IV, 40 (II, 267), gemäss der in der de anima vorgetragenen centralen Bedeutung des Herzens. Zu „Homerus“ s. Clemens Protreptikos K.A. S. 20.

[3]) S. hier S. 251 f. Man vergleiche selbst den Ausdruck suspenso supercilio adv. Val. 1 in f. mit sed tu supercilia capitis etc. adv. Hermog. c. 27.

[4]) a Christianis enim conversus ad philosophos etc. adv. Hermog. 1 (II, 340). Vgl. de praescr. 7 (II, 10) quid academiae et ecclesiae etc.

Mit der längeren Laufbahn des Rufes, die Tertullian voraussetzt in der Streitschrift wie in den Einreden — denn er schweigt in der Satire — stimmt auch Anderes zusammen. Der antiochenische Theophil, Hippolyt wie Clemens erwähnen ihn[1]); der Erste der Drei bekämpfte ihn in einem besonderen Schriftchen. Wenn in Antiochien Theophil, in Alexandrien Clemens ihn kennt, und Tertullian in Carthago und auch in Rom ihn beachtet, wenn er auch Hippolyt wohl bekannt ist, so zeugt das von handlichem Curs der vom Maler ausgehenden Schriften[2]). Insbesondere stimmt mit dem Greisenthum, auf das der Afrikaner deutet, dass Theophil schon unter Commodus den Griffel gegen ihn führte. Auch Clemens in den Hypotyposen denkt wohl an eine frühere Phase, da die Deutung des 19. Psalmes durch Hermogenes sonst nicht erwähnt wird und doch charakteristisch genug ist, um den Lesern des Mannes aufzufallen[3]). Einer spätern Zeit gehört endlich eine doppelte Erwähnung des Malers bei Tertullian und Hippolytos. Hippolyt, der diesen Hermogenes im Libellus noch nicht erwähnt hat[4]), nennt und würdigt den Ketzer erst kurz in den Philosophumena, einen „gewissen Hermogenes" nennend. Bemerkenswerth gleichmässig redet die späte Schrift von der Einehe, die ihn wohl nun längst zu den Todten zählt. „Ein gewisser Hermogenes pflegte

---

[1]) Theophil s. Euseb. H. i. IV, 24 (vgl. Hauck, Tert. S. 251 f.). Clemens s. K.A. 808 D. Hippolyt Philos. VIII, 17: *Ἑρμογένης δέ τις κτλ.* Auch diese weite Berühmtheit, die die Schriften des Malers erlangt haben, scheint mir doch eher auf Rom als auf Carthago zu deuten.

[2]) Hermogenes et multi alii adhuc ambulant de praescr. 30. Denique ad hodiernum homo in saeculo adv. Hermog. 1.

[3]) *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ* (Ps. 19, 5). *ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι ὡς Ἑρμογένης* Clem. a. a. O.

[4]) Volkmar's Deutung der Thatsache (Hipp. und die röm. Zeitgen. S. 88), Hipp. habe die Schrift des Hermogenes gar nicht selber gekannt, sondern nur eine Bestreitung derselben, scheint mir äusserst unsicher.

mehr Weiber zu freien, als zu malen" [1]). Hermogenes ist jetzt veraltet, wie in Rom, so in Carthago.

Wo lebte nun dieser Hermogenes, der am Nil, am Tiber, am Bagradas und am Orontes gelesen ward? Gewisse mässige Anklänge an die Numenios-Weisheit liessen mich früher vermuthen, dass man, um diesen Maler zu finden, in den ägyptisch-syrischen Osten noch immer am sichersten gehe. Von allgemeinen Culturdaten, die ja weitschichtig genug sind, liesse dann hierher sich ziehen, dass die Gemälde des späteren Rom auf die alexandrinische Kunst weisen[2]). Aber freilich, schon weil wir nicht wissen, wo Clemens seine Eclogae aufschrieb und selbst darüber Zweifel bestehen könnte, wo Theophil polemisirte, sind solche Vermuthungen undicht. Dass Tertullian in Hellas den Mann kennen gelernt habe,[3]) wäre an sich nicht undenkbar, nur dass doch seine Bekanntschaft mit den Phasen des Streits[4]) mehr nach Rom weist. Von dem ägyptisch-syrischen Osten aber, als dem Schauplatz ihrer Bekanntschaft ruft uns Alles das ab, was aus tertullianischen Schriften für sein äusseres Leben sich folgern lässt[5]). Positiv befürwortet Rom allenfalls auch die einzelne Thatsache, dass gerade die Homilien zuweilen mit Hermogenes merkwürdig stimmen[6]), und

---

[1]) sed Hermogenem aliquem, plures solitum mulieres ducere quam pingere c. 16 (I, 786).

[2]) Helbig, Untersuchungen über die campan. Wandmalerei 1873. Baumeister, Denkmäler S. 851.

[3]) Vgl. meinen Aufs. Tert. in Griechenl. in der Ztschr. für wiss. Theol. XXX, S. 385—439.

[4]) Vgl. adv. Hermog. c. 4. 5. „Schon vor Tert.'s Schrift adv. Hermog. wurde gegen Hermog. der Vorwurf erhoben, dass er dem Monotheismus Eintrag thue." Hauck, Tert. S. 257. Tert. weiss und bezeugt es. Bis Griechenland war schwerer zu sehen.

[5]) Vgl. meinen Aufsatz Tert.'s Erdkunde, Ztschr. für k. W. u. k. L. 1886, S. 352.

[6]) Vgl. adv. Hermog. 3 (II, 341): deum semper deum etiam dominum fuisse etc. mit Uhlhorn, Clement. Homil. S. 180: „Eben so bestimmt wird auch ausgesprochen" — in den Homilien — „dass die Materie ewig sei; soll Gott ewiger Herrscher sein, so muss auch ein ewiges Object seines Herrschens da sein."

wir die Homilien doch wohl am Tiber wachsend zu denken haben.

So hätte denn Tertullian Hermogenes in seiner Nähe, als er die Satire verfasste, wie vermuthlich seinen Proculus. Sollte er nun unter Commodus bereits sein Gegner geworden sein, in der Zeit, wo die Praxeashändel ihn irgendwie in Beschlag nahmen? Sollte „gegen Hermogenes“ nach der Satire verfasst sein, und das Wort der Satire „commisit“ eine Disputation in's Auge fassen? Der Doppelaspect der Streitschrift, die in Carthago verfasst ist: der Gegner bekannt, doch nicht nahe, würde damit gut sich begreifen. Dennoch ist es unmöglich, dass die Satire der Streitschrift voraufgeht. Nur mit Zwang lässt jenes commisit sich dem Blick auf die Streitschrift entfremden; der Versuch, die Satire im Anfang und die Streitschrift als Folge zu denken, wird hier zum zweiten Mal scheitern. Allerdings dies Eine vermuthe ich: Tertullian's früherer Aufenthalt lehrte ihn schon den Hermogenes kennen.

Die Schrift gegen den Maler setzt die Einreden voraus, jenes sehr charakteristische Werk der Tertullianischen Feder, mit dem der eigenthümlichste Fund, so zu sagen der bezeichnendste Putsch seines Ketzerkrieges gemacht ward [1]. „Einreden“ und „Streitschrift“ nun gar unter Commodus suchen, hiesse die Oeconomie seines Schriftstellerwerdens verwirren und überhaupt die Daten verkehren, die seiner Entwickelung eigen sind [2]. Wenn ihm auf heidnische Wüstheit und umfassende berufliche Studien des Rechtes und der Rhetorik und auch der Philosophen und Dichter ein christliches Lehrlingsthum folgte, wenn zahlreiche Jahre von Nöthen waren, um neben dem standhaften Christen den gerüsteten Autor zu bilden, wenn die Zeit seiner

---

[1] solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere adv. Hermog. 1 (II, 339).

[2] Dies ist ihm bewusst. Noch später kommt er darauf zurück, als seine eigene Entwickelung längst sein Princip schon durchlöchert hatte: soleo in praescriptione adversus haereses etc. adv. Marc. V, 19 (II, 330).

Geburt kaum bis 150 hinabrückt[1]), so werden um 180 die Einreden nicht möglich sein. So wird vielmehr unsere Satire ein Versprechen der Einreden einlösen, nicht minder als der „Hermogenes" und etwas später der „Marcion". Kennen auch die Einreden schon ein spöttisches Tableau jenes Pleroma[2]), in der Satire witzig behandelt, so erscheint doch die Ausführung in der letzteren unendlich viel reicher, ja er hat nun an entscheidenden Punkten eine tiefere und reichere Einsicht in die Geschichte der Gnosis. Der eine grosse Gesichtspunkt ist ihm in Rom jetzt geläufig: dass der Bühnenaufputz der Gnosis erst von Ptolemäus besorgt ist[3]), Valentin philosophischer dachte, als dessen italischer Jünger.

Einwerfen liesse sich schliesslich, das Verhör der Gründe noch fortzusetzen für eine frühe Satire, die starke Abhängigkeit von dem irenäischen Vorbild, der oft seichte witzelnde Ton, der mit einer ernsten Kritik der Gnosis wenig gemein hat. Jene Abhängigkeit ist so stark, dass sie schlechthin einzig zu nennen ist. Wir gewahren ihn ja in der Schutzschrift von Minucius Felix beeinflusst[4]). Wir gewahren ihn angeregt, dann abgestossen von Clemens. Aber nirgend ist die Demuthsgeberde, mit der er einem Muster gefolgt ist, so auffällig und durchschlagend. Sonst verschweigt er die Quellen, er nennt den

---

1) S. meinen Aufs. Tert.'s Geburtsjahr in der Ztschr. für wiss. Theol. XXIX, 2.

2) c. 33.

3) Eam (viam) postmodum Ptolemaeus intravit nominibus et numeris Aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat. c. 4 (II, 386). Ueber den echten Valentin vgl. die wichtigen Erörterungen Hilgenfeld's, Ketzergesch. S. 284 ff.

4) S. die bekannte Arbeit von Ebert. Seine Abhängigkeit von Clemens suche ich darzuthun in den Jahrbb. für prot. Theol. XII, S. 279—301 und in den Theol. Stud. u. Krit. 1886, S. 549—567. Für die Abhängigkeit unserer Satire von Justins Syntagma ist Harnack eingetreten. Die Bezüge Tert.'s aus den Apologien Justins, freilich nicht in den Valentinianern, sind namhafte und zahlreiche.

Minucius nie und verweist uns nie nach dem Nilland; auch wo er polemisirt, genügt die verstecktere Anspielung. Hier ist's, mit ihm zu reden, ein Viergespann, das ihm dienen muss, und das er ausdrücklich vorzeigt, jene Bahnbrecher des Wissens über die schädliche Gnosis, und wir sind in der Lage, bei Einem ihm auf die Finger zu passen und zu sehen, wie er ihn ausbeutet. Das Material, das er beibringt in dem eigentlichen Körper des Schriftchens, entnimmt er ganz Irenäus[1]), ihn mit Randglossen begleitend, ja zuweilen die Glossen glossirend, die Irenäus ihm anbot. Von der Vorläufigkeit dieses Angriffs hat er selbst ein Bewusstsein. Er vergleicht seine Schrift jenem Scheinkampf der Arena-Gladiatoren, der den ernsten Zusammenprall einleitet[2]). Wie die Präscriptionen der Ketzer ein Generalversprechen ablegen[3]), sie scheint er speciell zu vertrösten auf eine ernste Kritik dieser Secte, die er zunächst dem Gelächter[4]), zum Gelächter mit Lachen ermunternd, zu empfehlen beflissen ist. Alles das könnte noch einmal die Vermuthung aufnehmen heissen, dass wirklich der jüngere Mann hier ausschreibt, lacht und vertröstet, während später ihm Musse und Anlass und Lust zur Ausführung mangelten.

Auch diese Gründe sind hinfällig. Kann man dem Reiferen wehren, einmal Geschichte zu treiben? Und unter diesen Gesichtspunkt fällt z. Th. diese Arbeit. Unser Wunsch, er möchte hier selbständiger und noch umfassender arbeiten, thut wenig zur Sache; er ist eben sonst kein Historiker. Er bekennt mit gewissem Behagen, in diesem Falle sei ausreichend, die Sachen selber zu bringen; der blosse hier vermittelte Einblick in die Hirn-

---

1) Auch Hippolyt u. A. geht bei Irenäus zu Gaste. Vgl. Bunsen, Hippol. u. seine Zeit I, S. 51. 53. 55. 57. 58. — Zu den glossirten Randglossen vgl. hier S. 221 das φεῦ.

2) congressionis lusionem deputa, lector, ante pugnam c. 6. quanquam autem distulerim congressionem ibid. Ueber die probatio armorum, die arma lusoria, die lusio oder prolusio s. Becker-Marquardt, Handb. der röm. Alterth. IV, 564.

3) c. 44 in f.

4) congruit et veritati ridere c. 6 (II, 388).

gespinnste genüge, um sie als solche zu schätzen. Wenn er die Autoren citirt und mit rühmender Emphase bekennt, dass er ihnen zumeist seinen Stoff dankt, so ist dies reichlich so gut auf gesteigerte Reife zu deuten, wie auf eine Anfängerfeder, die besondere Bescheidenheit üben will. Oder hatte man gar ihn, wie Aehnliches gelegentlich durchscheint[1]), irgendwie als Entleiher gekennzeichnet und hielt er es nun nur für klug, sich ausdrücklich als Schuldner zu nennen. Wenn in seltenen Fällen sein Witz selbst Irenäus' Gängelband merken lässt, so macht sich seine kräftige Eigenart dennoch fühlbar bemerklich; wie sonst auch in späteren Schriften, weiss er den Vorgänger auszustechen[2]). Wollte man — zum Ende der Enden — ein früheres Datum daraus erschliessen, dass des Irenäus Elenchos 192 erschien[3]) und dessen Latinisirung je rascher, desto besser besorgt ward, so ist doch wohl zu bedenken: Modernes ist nicht Antikes; um ein Theilchen langsamer schreitet die literarische Welle im Altertum; ein entscheidendes Gewicht kann dem Allen in keiner Weise verstattet sein.

Ein zweiter römischer Aufenthalt steht 202 zu erweisen. Von wie erheblicher Dauer, ist zur Zeit wohl schwer zu ergründen. Dass es nicht ein kurzer Besuch war, wird die Satire selber mit darthun. Wir haben hier zunächst zu betrachten gewisse Worte im „Frauenputz“: jene zwiefache Erwähnung von Parthern, deren Prunk er in Rom kennen lernte und einen charakteristischen Rückblick auf die Stadt mit den reichlichen Wassern. Ueber die Parther rede er selber. „Da erröthete freilich das Edelgestein mancher Römerin vor solcher asiati-

---

[1]) Wenigstens dass man ihm Irrthümer aufmutzte, schimmert gelegentlich durch. Vgl. m. Aufs. Tert. in Griechenland a. a. O. S. 401 Note 2.

[2]) Vgl. meinen Aufs. Tert.'s Verh. zu Clem., Jahrbb. für prot. Theol. XII, S. 290: „Alles zeugt dafür“ etc.

[3]) Nach Schwegler a. a. O. I, 312 fällt des Irenäos Elenchos 176 oder 177. Richtiger setzt ihn wohl Ziegler (Des Iren. Lehre von der Autorität der Schrift Progr. des Joachimsth. Gymn. 1868, S. 6) ca. 192.

schen Herrlichkeit. Smaragden erblickte man da, halb versteckt in dem Gürtel, der Säbelscheide Juwelen kriechen in den Bausch der Gewandung, als habe nur das Schwert sie zu sehen, das die Säbelscheide hinabrutscht. Theure Solitäre von Perlen tragen diese Parther an Stiefeln, wo der Strassenkoth sie beschmutzen mag. Selber die Sklaven der Parther tragen das purpurne Prachtgewand; Purpur gilt hier wie Röthel.“ Der Eindruck ist ihm so frisch, dass er zweimal auf ihn zurückkommt[1]).

Im Jahre 202 sind nun Herodian zufolge Parther in die Gefangenschaft weggeführt[2]); wann, im Verlauf dieses Jahres, ist bis jetzt wohl nicht sicher zu sagen. Wir gewahren Sever in Sirmium am 18. März dieses Jahres, auf dem Rückweg nach Rom[3]), und er wird nicht viel später dort eintreffen. Einen Parthertriumph hat er abgelehnt, und selbst dass die Parthergefangenen vor ihm nach Rom geführt sind, ist wohl nicht völlig unmöglich. Wie verhält sich die Thatsache nun zu den Parthern im Frauenputz?

Der chronologische Werth jener Parther ist ja bezweifelt worden. Parthische Gesandte in Rom seien gerade nicht selten[4]); es könne u. A. etwa an die Commodustage gedacht werden; wisse man nichts von Gesandten, die wirklich unter Commodus kamen, so gelte es die Lücken bedenken, die die Ueberlieferung bergen kann, den traurigen Zustand der Quellen, die die Historia Augusta ausmachen: in abstracto ja richtig.

Dennoch leitet der „Frauenputz“, zunächst an sich selber betrachtet, zum Zweifel an jenen Zweifeln. Der Verfasser sah Parther und Meder und verwandtes asiatisches Volk[5]). Das

---

[1]) de cultu fem. I, 7; II, 10 (I, 709. 729).

[2]) Herodian III, 9 ed. Scheid. S. 152. Freilich nennt er nur Weiber und Knaben.

[3]) Hertzberg in der Oncken'schen Sammlung S. 503.

[4]) Vgl. aus der früheren Kaiserzeit u. A. (Parthi nobiles Romam veniunt; regem a Tiberio poscunt) Tacit. Ann. 6, 31 (37).

[5]) Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum de cultu fem. I, 7. Dass er nach Acta II, 9 ff. (vgl. adv. Jud. 7, Oehl.

scheint sich doch besser zu schicken für irgend ein Massengepränge als für eine Parthergesandtschaft. Sagt man: warum nicht Gesandte einer Gruppe asiatischer Völker, so steigert man doch das Befremden, indem man die Thatsache aufbauscht, dass dieselbe in Dunkel gehüllt ist[1]), zumal doch nicht sämmtliche Quellen so dürftig und trübe fliessen. Und werden nicht die herrschenden Parther ihre Leute gesandt haben statt einer bunten Versammlung unterworfener Stämme? Der „beschmutzende Strassenkoth" möchte auch seinerseits fordern: eine Heerde gefangener Parther anstatt eines Zugs von Gesandten. Die Ablehnung des Triumphes, beweist sie gegen die Annahme? Ich meine, der Einzug genügt, Tertullian hat keinen Triumphzug. Auch der Prunk der gefangenen Parther hat schwerlich etwas Befremdendes. Wozu führt man sie weg, als zumal der Ausstellung halber? Man will die Quiriten ergötzen mit dem Anblick dieser Besiegten. Was konnte mehr sich empfehlen, als auch ihren Reichthum mit ausstellen, den Besiegten ihren Luxus zu gönnen, ja ihnen denselben hier aufzuzwängen? Konnte nicht jene Nonchalance selber, die Tertullianus hervorkehrt, vielleicht patriotische Trauer und Niedergeschlagenheit heissen müssen? Tertullian ist ein lauer Bewunderer römischer Grösse gewesen. Er ist überzeugt, dass im Osten, auch bei den Parthern es Christen giebt; auch darum will er den Krieg nicht. Wer will ihm wehren, dass er auch hier seine besondere Brille hat, dass er Neid von Römermatronen auf diesen Reichthum gerichtet denkt, dessen nachlässige Anmuth ihm der

---

II, 713): Parthi, Medi, Elamitae, so zu sagen faselnd erweitert hatte, bliebe eben doch unbeweisbar.

[1]) Vgl. u. A. den Bericht über chinesische Gesandte an Markus. Houanti von An-Thun schickt dem Könige des grossen Thsin Elephantenzähne. Friedländer II, 62. Mommsen V, 619. Solche Dinge, wie Tert. sie voraussetzt: Parther, Meder etc. in der westlichen Weltstadt pflegen doch nicht ganz ohne Spur in geschichtlichen Zeiten zu bleiben. Grotemeyer (Programm Kempen 1863, S. 7 Note), mit dem man, sonst nicht zu häufig, zusammentrifft, lässt gleichfalls Tert. bei der Rückkehr Sever's in Rom sein (irrig ist: 203). Ebenso Tillemont, Histoire des Emp. III, 103 (auch dort irrig: 203).

pikanteste Zug ist. Das Beweisendste aber wird sein die Lebhaftigkeit dieser Stellen vereint mit der völligen Einzigkeit der Worte: Vidimus Romae. Es ist keine alte Erinnerung, die er aus Memorienscheuern antiquarisch hervorlangt; und ist es frischester Eindruck, so fällt er nicht unter Commodus; eine Zeit, der keine der Schriften, die uns erhalten sind, zugehört.

Diese Ansicht wird zweifach bekräftigt durch andere Worte im „Frauenputz": eine rhetorische Charakteristik der Weltstadt und einen ähnlich gefärbten Ausblick auf nahende schwere Verfolgungen. Er malt Rom, wo er eben die Smaragden der Parther gesehen hat: „jene gewaltige Stadt, über sieben Hügeln gelagert, mit unglaublicher Fülle von Wassern" — hat sich längst bei dem Herrn den Namen einer Buhlerin ausgemacht[1]). Man dürfte wohl irre gehen, wollte man hier die Bezeugung eines ersten Eindrucks der Weltstadt auf den Afrikaner erkennen, oder auch die müssige Wendung eines gehaltlos rhetorischen Pathos. Mit Reisefrüchten der Ferne, mit Stimmungsbildern der Fremde verfährt er sehr ökonomisch[2]), und Rom ist zudem keine Ferne, ist ihm ein benachbarter Ort; in Rom sind ihm eigentlich nur die fremden Parther bemerkenswerth; nie hat er ein vidimus Romae zum zweiten Male verschwendet. So erscheint der Ausdruck beziehungsvoll: zumal die „Fülle von Wassern". Allerdings die Charakteristik ist treffend: Rom eine Fürstin der Wasser. Nach älterem Frontinischen Urtheil liessen diese römischen Wasser die Pyramiden dahinten. Aber Tertullian war kein römischer „Wasserdirector", und er war durchaus nicht geneigt, wie Frontin hier „pro domo" zu reden. Die Stelle selber ist grimmig, die von der „Buhlerin" handelt. Der gesammte Tenor des „Frauenputz" hat auch sonst mit dem Rieseln der Wasser nicht die geringste Gemeinschaft, und so wird mehr als erlaubt sein, auf Zeitdata zu fahnden, die solche Cha-

---

[1]) Illa civitas valida, quae super montes septem et plurimas aquas praesidet, prostitutae appellationem a domino meruit de cultu fem. II, 12 (I, 732).

[2]) Vgl. einen Eindruck aus Argos Tert. in Griechenland a. a. O. S. 406 ff.

rakteristik so unvermuthet hier eingaben. Eine Münze von 203 vermeldet nun eine Hülfe, die Tertullian's Heimat in Wassersachen zu Theil ward. Die Münze zeigt die Astoreth, in der Rechten den Blitz, den Scepterstab in der Linken, reitend auf einem Löwen, der über einen Quellborn hinwegsetzt — der letztere einem Felsen entspringend[1]). Die Münze preist den Sever, dessen eben vollendete Leitung die Wasser vom Zeugitanus nach Carthago herabführte. Mag noch nicht völlig erhellen, ob dies ein Neubau gewesen ist, oder ob schon Hadrianus dem alten punischen Cisternenbau aufhalf, sicher bleibt zum Mindesten eine Restauration jener Werke von hinreichend grosser Bedeutung, um sie mit Münzen zu feiern. Und hier, meinen wir, liegt auch der Schlüssel zum Verständniss der aquae, von deren römischer Fülle gerade der Frauenputz redet. Die Vermuthung wird kaum sehr gewagt sein, dass der Severischen Hülfe ein fühlbarer Nothstand voraufging, und dass die Jubelmedaille das Ende dieser Peinlichkeit anzeigt. Fällt jene Wasserhülfe Ende 203, der „Frauenputz" in dessen Anfang oder auch in das Ende des Vorjahres — so fiel die Schrift in die Zeit jenes irgendwie schmerzlichen Wartens auf das Ende des Mangels und ein Schelblick ist sehr begreiflich, zumal bei der Stimmung des Mannes, auf die üppige Roma und ihre springenden Wasser. — Auf die nämliche Zeit führt auch dies Schlusscapitel im „Frauenputz", wo eine „neue Verfolgung" unmittelbar in Sicht steht[2]). Selbst die Henochstudien, welche den Frauenputz kennzeichnen[3]), können mit in Betracht kommen,

---

[1]) Barth, Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeers I. S. 100. 102.

[2]) stolae martyriorum praeparantur, angeli bajuli sustinentur (I, 734). Die Stelle ist sonst auch schon mehrfach auf jene Verfolgung bezogen worden, die, 202 inaugurirt, die „officielle" genannt wird. Carthago wird die blutige Welle erst 203 erreicht haben.

[3]) de cultu fem. I, 4. II, 10. Vgl. de idolol. 4 (I, 71 oben). Auch im Apologeticum macht sich diese Lectüre bemerklich. Vgl. namentlich die artes ab angelis desertoribus proditas c. 36 (I, 248) und damit Dillmann, Das christl. Adambuch in Ewald, Jahrbb.

da dieselben einer Gruppe gehören, die unserem Datum sehr nahe ist.

Wir resumiren, wie folgt. Die Satire gegen die Gnosis ist am Tiber geschrieben. Sie kann in Commodustagen dort nicht vom Autor verfasst sein. Ein späterer römischer Aufenthalt war also zu ermitteln. Ein solcher wurde gefunden im Jahre 202. Die Satire gegen die Gnosis, da von einer anderen Romfahrt, einer dritten nicht nur nichts kund ist, sondern auch die späteren Schriften uns wieder nach Carthago verweisen, fällt somit 202. Die Satire und der Frauenputz liegen einander benachbart; die erstere ist in Rom, der zweite in Carthago geschrieben worden. Die Zeitnähe lässt uns erwarten, dass irgend auch stilistische Spuren diese Nähe bekräftigen.

Die völlige Disparatheit des Stoffes verbietet, viel zu gewärtigen: das Vorhandene ist desto bezeichnender. Das „flammige Haupt" im „Frauenputz", auf germanische und gallische Haare der Carthagerinnen bezüglich, tritt als Omen traurigster Art auf, die Gerichtsflammen bedeutend, welche diesen Ueppigen drohen[1]). Die Satire hat „Fackel und Flammentuch", d. i. Brautfackel und Brauttuch, gleichfalls als Bild jenes Feuers gegenüber den allzeit hochzeitenden Aeonen der Gnosis: „Flammeum" als das Brauttuch und das flammeum caput der Frauen, die gelbe Haare sich auflegen, sind allerdings nicht identisch; aber Gedanke wie Ausdruck sind ähnlich. Dazu kommt Anderes. Das bei dem Autor nicht häufige Bild von der „Stadt auf dem

---

der bibl. Wiss. V, 5. 3. Azazêl, der gefallene Engel hat die Kunstwerke der Hellenen den betrogenen Menschen vermacht. Besonders reichlich wird dieses Engelkapitel nach Henoch im Frauenputze erörtert, auch I c. 1. 2 (I, 702. 703), c. 3 (I, 705). Doch vgl. auch noch de idol. 15 (I, 94) und zu Henoch im Allgemeinen Neander, K. G. I, 918. Den Judasbrief, auf den Tert. sich beruft in Sachen des Henoch, hat man darnach, gerade wegen des Zeugnisses für das Henochbuch durchstrichen. Dillmann LVI.

[1]) Male ac pessime sibi auspicantur flammeo capite. de cultu fem. I, 6 (I, 722). His nuptiis recte deducendis pro face et flammeo tunc, credo, ille ignis arcanus erumpet.

Berge" im „Frauenputz" [1]) möchte eine Fühlung beanspruchen mit dem „edita semper" von Rom, mit jener Bausymbolik eben dieser „Stadt auf dem Berge". Verwandt im Gedanken und Ausdruck sind Aeusserungen wie diese [2]): „Das Gut des christlichen Heils, ein wahres und völliges Gut, liebt die Finsterniss nicht; es freut sich, gesehen zu werden und jauchzt dem Hohne in's Angesicht." (Frauenputz.) „Vor nichts erröthet die Wahrheit ausser vor den Verstecken" (Satire). Mag Anderes in breiterer Lagerung sich durch dies Schriftthum hindurchziehen, wie die Lobpreisung der Natur [3]) als der „Mutter", der „ersten Erzieherin", der ältesten Autorität neben Schrift und Gewohnheit, oder — polarisch daneben — die verherrlichte Quiescirung des mächtigen geschlechtlichen Triebes [4]), ganz ermangelt vielleicht auch Solchem nicht die Beweiskraft. Wenn „Frauenputz" und, was ihm folgt, die häufigen Seebilder aufweist, so dürfen wir der Seefahrt gedenken, die ihn in seine Heimath zurückführte. Auch das frische Interesse an Rom in den folgenden polemischen Schriften, ein Interesse, das mehr und mehr

---

[1]) Vgl. hier S. 227 Anm. 1. 2. 3.

[2]) Bonum autem, dumtaxat verum et plenum, non amat tenebras; gaudet videri et in ipsas denotationes exultat de cultu fem. II, 13 (I, 733). Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi. adv. Valent. 3 (II, 384).

[3]) Man vgl. den diabolus interpolator naturae de c. f. I, 8 (I, 790) mit advers. Valent. 1 (II, 382): sed naturae venerandum nomen allegorica dispositio .... obscurat. Zu der breiten Lagerung dieser Gedanken vgl. natura veneranda, non erubescenda de anima 27 (II, 600); natura, quae omnium prima disciplina est de cor. 5 (I, 426) det consuetudo fidem tempori natura deo de pall. 4 (I, 933). Die Stelle de testimonio animae 5 (I, 409) si recogites naturae majestatem ... magistra natura; anima discipula gehört in die benachbarte Zeit von de cultu und advers. Valent.

[4]) multi se spadonatui obsignant .... tam fortem et utique permissam voluptatem sponte ponentes d. c. fem. II, 9. Vgl. Proculus, virginis senectae dignitas adv. Val. 5. Vgl. S. 231 Note 2. Das „utique permissa" gehört ganz zu dem Ton der noch gemässigten Schriften, auf den die Vermittelungsstellung der „Valentiniani" uns hinweist.

ja den kriegerischen Gegensatz athmet, soweit Kirchenfragen im Spiel sind, das aber auch politischer Weise den nahen Gestaden sich zuwendet, bekräftigt beredt die Anschauung, die wir im Vorigen vortrugen. Bald (204) wird er in der „Busse" Plautian's Ermordung beklagen, den Vesuvausbruch berühren, der ihn vielleicht an die Rückfahrt auf der Via Appia mahnte. Bald (206) wird er dann in dem „Schleier" wieder auf Rom zurückkommen, um das „Vorrecht der Gegend" im Schleierpunkt zu bemängeln. Noch später (211) stärker verbittert, wird er weiter in der Schrift von dem Kranze den Apokalyptiker auslegen: selbst „zeitweiliges Wohnen" in dem grossen Babel sei unerlaubt. Einen solchen „incolatus" am Tiber hatte er sich früher gestattet.

(Schluss folgt.)

Anzeigen.

Ludwig Stern, Die Apokalypse des Sophonias aus dem Koptischen übersetzt, mit einem Anhange über den untersahidischen Dialekt. Auszug aus der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Berlin, 1886. 4. 23 S.

Ueber die Prophetie oder Apokalypse des Sophonias wusste man bisher nicht mehr, als J. A. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. Ti. I, 1140 sq. zusammengestellt hat. Ein Pack koptischer Papyri, welcher durch U. Burian (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique français au Caire 1881—1884, Vol. I, 1885, p. 242 – 304) mitgetheilt ist, enthält nun aber Gesichte und Weissagungen des Propheten Sophonias. Herr Dr. L. Stern hat den schwierigen, vielfach fehlerhaften Text noch einmal bearbeitet. Das erste und zweite Bruchstück ist in untersahidischer Mundart, das dritte in sahidischer, das vierte in untersahidischer; das fünfte wird zusammengestellt aus drei Stücken, zweien in sahidischer, einem in untersahidischer Mundart und zeigt zwei grossentheils von einander abweichende Gestal-

tungen, das sechste aus einem untersahidischen und einem sahidischen Stücke. Die Stelle des Propheten Sophonias, welche Clemens v. Alex. Strom. V, 11, 78 p. 692 mittheilt, findet sich in diesen Stücken nicht, und Stern zweifelt, ob sie in denselben überhaupt stand, da gerade die ägyptischen Bruchstücke beweisen, dass das Buch schon in frühester Zeit wesentliche Umgestaltungen erfahren hat.

Sophonias wird von einem Engel durch den Hades geführt, auch durch den Ort der Gerechten. Er erhält aber auch eine Offenbarung über die Zukunft, welche sich hauptsächlich auf Aegypten bezieht und keineswegs den Eindruck hoher Alterthümlichkeit macht. Der nordische König von Assyrien wird Aegypten verwüsten. Dann werden drei persische Könige gegen vier assyrische um Aegypten kämpfen, welches Rettung durch einen Friedenskönig erhält. Aber in dessen viertem Jahre tritt der Sohn der Gesetzlosigkeit oder der Antichrist auf, gegen welchen Elias und Henoch kämpfen (vgl. Offbg. Joh. 11, 3 f.). Dann erbarmt sich Christus der Seinigen und sendet 64,000 sechsflügelige Engel zur Besiegung des Unverschämten. So etwas wird Clemens v. Alex. schwerlich schon in der Prophetie des Sophonias gelesen haben, obwohl dieselbe noch zu Grunde liegen wird. Immer aber verdient die Veröffentlichung unsern aufrichtigen Dank. A. H.

Georg Schepss, Priscillian, ein neuaufgefundener lat. Schriftsteller des 4. Jahrh. Würzburg, 1886. 8. 26 S.

Priscillianus, welcher 385 mit mehreren Genossen zu Trier als maleficus, thatsächlich durch die Verketzerung der spanischen Bischöfe Ithacius von Ossonoba und Idacius von Merida hingerichtet ward, gilt nun einmal als der erste Ketzer, welcher seine Lehre mit dem Leben büssen musste. Diese Lehre, welche man fast nur durch Gegner kennen lernte, erschien als ein Gemisch von Manichäismus und Gnosticismus. Man bedauerte, dass seine Schriften bis auf ein paar neuerdings entdeckte Bruchstücke verloren gegangen waren. Um so erfreulicher ist es schon an sich, dass in einer Uncialhandschrift der Würzburger Universitätsbibliothek spätestens aus dem 7. Jahrh. nicht weniger als 11 Tractate aufgefunden sind, als deren Verfasser G. Schepss den Priscillianus erkannte. Derselbe hat in einem in der philolog.-histor. Gesellschaft zu Würzburg am 18. Mai 1886 gehaltenen Vortrage, welcher hier gedruckt erscheint, einen vorläufigen Bericht gegeben und die Ausgabe der 11 Tractate in dem

Corpus scriptorum ecclesiasticorum, welches die k. k. Akademie der Wissenschaft herausgiebt, angekündigt.

Aus den vorläufigen Mittheilungen erkennen wir schon jetzt, dass Priscillianus viel zu schwarz dargestellt ist und die meisten ihm zugeschriebenen Irrlehren geradezu ablehnt. Schepss nennt ihn einen originellen und geistvollen Theosophen, welcher sich auch mit den heidnischen Klassikern beschäftigte. Das Ganze durchweht der Geist ernster Selbsterkenntniss, gründlicher Bibelforschung, philosophischen Interesses für die weltenalten Räthsel des Menschenlebens, strenger weltflüchtiger Lebensführung in Fasten und Meditation, sehnsuchtsvollen Ringens nach Licht und Seelenfrieden. „Fanatische Feinde haben ihn gerichtet, jetzt nach genau anderthalb Jahrtausenden feiert er in unserer nach Würzburg geretteten ehrwürdigen Handschrift die verdiente Auferstehung.“ A. H.

Adrian's *ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ* aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert von Friedr. Gössling. Berlin, 1887. 8. XII u. 140 S.

Das Vorwort kündigt Folgendes an: „Adrian's *εἰσαγωγη εἰς τὰς θείας γραφάς* ist bisher in auffallender Weise vernachlässigt worden! Wenn gleich David Höschel dieselbe im Jahre 1602 herausgab, und wir davon bei Aloys Lollin, in seinen charactères, Belluna 1630, und bei I. P. Migne, in der Patrologia gr. T. 98, col. 1273—1312, lateinische Versionen vorfinden, so fehlte doch ein lesbarer Text und zum besseren Verständniss der nicht selten schwierigen, ja dunkeln Sprachweise desselben eine brauchbare Uebersetzung. Der Text bei D. Höschel ist mangelhaft und nur nach zwei Handschriften construirt, die Versionen von Lollin und I. P. Migne sind lücken- und fehlerhaft. Dazu hatte man über das Leben und die Persönlichkeit des Verfassers noch gar keine Untersuchungen angestellt, auch war es nöthig, der Schrift den gebührenden Platz in der Literatur anzuweisen.“ Diese Lücken auszufüllen und das Werk überhaupt in das rechte Licht zu stellen, hat Hr. Dr. Gössling mit grosser Sorgfalt unternommen.

Bei der Herstellung des Textes konnte der Herausgeber, welcher zu diesem Zwecke nach Italien reiste, 8 Handschriften, 6 in Italien gefundene, benutzen, dazu die lateinische Ueber-

setzung des Al. Lollin, welche zwei verschollene gute Handschriften vertritt. Gleichwohl war er genöthigt, bei einzelnen dunkel gebliebenen Stellen den Sinn durch naheliegende Conjectur möglichst herzustellen.

Adrianus, welcher mitunter auch Africanus genannt wird, erscheint dem Herausgeber (S. 101) wegen seiner engen Beziehungen zu Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus als ein griechisch redender Syrer, ferner als der Mönch, Presbyter und Priester Adrianus, an welchen Nilus († um 440) drei Briefe gerichtet hat. So stellt ihn denn auch Cassiodorius de instit. div. c. 10 unter den introductoribus scripturae divinae zwischen Augustinus († 430) und Eucherius († 452). Wie die anderen Introductores, hält sich auch Adrianus noch wesentlich hermeneutisch und lässt die historisch-kritische Wendung der Isagoge noch nicht ahnen.

Den Text der *Εἰσαγωγὴ* Adrian's findet Gössling (S. 15 bis 23) weniger verderbt in den beiden verschollenen Handschriften Lollin's (Aequileiensis et Bellunensis), als in den 8, welche er benutzen konnte.

Die Einreihung der *Εἰσαγωγὴ* Adrian's in die Literatur vollzieht der Herausgeber, gegen welchen wenig einzuwenden sein wird, durch sorgfältige Untersuchungen 1) über Inhalt, Disposition und Schreibart (S. 24—43), wobei sich ergiebt, dass die Apokryphen nirgends angeführt werden, und die herkömmliche Eintheilung der Schrift einem späteren Bearbeiter zugeschrieben wird, 2) über Adrian's Verhältniss zu den Kirchenvätern (S. 44—51), wo sich eine wesentliche Uebereinstimmung mit Theodor v. Mops. und Theodoret herausstellt, übrigens auch Berührungen mit Chrysostomus, Basilius M., Gregor v. Nazianz, Augustinus, 3) über Adrian's Verhältniss zur Rhetorik (S. 51—56), 4) über Adrian's Verhältniss zum Bibeltexte (S. 56—67), wo sich eine Verwandtschaft mit dem Texte Lucian's ergiebt, so dass 5) der Zusammenhang Adrian's mit der antiochenischen Exegetenschule zweifellos feststeht (S. 67. 68).

Nach diesen in allem Wesentlichen überzeugenden Ausführungen folgt die Ausgabe selbst nach der ursprünglichen Eintheilung mit vollständigem apparatus criticus und deutscher Uebersetzung. Adrianus behandelt die Eigenthümlichkeiten der heil. Schrift in Sinn, Wortlaut und Satzbau. Er verdiente es wohl, wieder an das Licht gezogen und so sorgfältig behandelt zu werden, wie es hier geschehen ist. A. H.

Ludwig Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreits. Leipzig 1887. 8. 133 S.

Mit Recht sagt der Verf.: „Jede Untersuchung über den zweiten Abendmahlstreit wird von Lessing's bekannter Schrift „Berengarius Turonensis" [1770] ihren Ausgang zu nehmen haben." Da ward ja Berengar's Schrift de sacra coena zum erstenmal benutzt. Dann fasste K. F. Stäudlin (Berengarius Turonensis, im Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, Bd. 1, 1814) noch einmal alle damals bekannten Nachrichten über Berengar zusammen und gab nicht unwichtige Berichtigungen. Da findet man eine zutreffende Analyse von Berengar's dogmatischen Ansichten über die Eucharistie, vermisst aber immer noch eine Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge und die kirchenpolitischen Lebensbedingungen der theologischen Opposition. Darauf ging A. F. Gfrörer (Allg. Kirchengesch., 1846, S. 508 f.) aus, kam aber zu der seltsamen Hypothese, wie wenn König Heinrich I. von Frankreich mit Hilfe Berengar's eine schismatische westfränkische Kirche zu errichten gestrebt hätte. Diese Hypothese ward vollends unmöglich gemacht durch H. Sudendorf's Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, 1850. Dieser Gelehrte, welcher doch immer das geschichtliche Material wesentlich vermehrt hat, soll freilich, wie der ihm wenig günstige Verfasser urtheilt, „den Werth seiner Arbeit durch Beifügung eines breiten Commentars voller mannigfaltiger, grober Irrthümer eher vermindert als vermehrt haben". Cornelius Will wollte in dem Werke: „Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert", Bd. I. II. 1858 „Lessing's absonderliche Behandlung der Häresie Berengar's — ein für allemal als höchst unhistorisch — abgethan haben", erhält aber das Urtheil einer „fast werthlosen" Darstellung. Einen bedeutenden Fortschritt in dem Verständniss der Berengarischen Händel findet Schwabe erst in Herm. Reuter's „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter", Bd. I, 1875, S. 91—128, wo vor allem die vortreffliche Durchführung des Gegensatzes zwischen den dogmatisch gleichgültigen Kirchenpolitikern der Curie und den blinden Eiferern des rationalistischen Fortschritts einen bleibenden Erwerb für unsere Kenntniss des 11. Jahrhunderts darstelle. Schwabe selbst will von jeder dogmatischen Erörterung möglichst absehen, auch den geschichtlichen Verlauf nicht vollständig wieder erzählen, sondern nur das noch Streitige behandeln. Fassen wir die Ergebnisse

seiner gründlichen Forschung, welche namentlich die politischen Zusammenhänge verfolgt, zusammen.

Den zweiten Abendmahlstreit lässt Schwabe (S. 12 f.) mit Anschluss an Lessing und begründeter Abweisung der seit Stäudlin herrschend gewordenen Annahme einer schon früher hervorgetretenen Häresie Berengar's erst durch das Schreiben des Scholasticus Berengar von Tours an den Scholasticus Lanfrank von Bec 1050 veranlasst werden, also aus einer kathedermässigen Streitfrage zweier hochstrebender Schulhäupter hervorgehen. Die Vorladung Berengar's vor das Concil zu Vercelli (October 1050) fiel aber in einen aufgehäuften Zündstoff. Der Graf Gaufred Martell von Anjou und Touraine und der Bischof Eusebius Bruno von Angers zerfielen gerade mit dem Papste Leo IX. und erklärten sich für den in Rom verurtheilten Berengar, welchen Schwabe (S. 70) nun gar eine Streitschrift gegen den Papst verfasst haben lässt. Jedenfalls zog man in Rom bald andere Saiten auf.

Auf der Synode zu Tours 1054 tritt der Cardinaldiakon Hildebrand, später Papst Gregor VII, in eigenthümlicher Weise auf. Derselbe war nicht, wie der Cardinalbischof Humbert, ein fanatischer Gegner der Abendmahlsansicht Berengar's. „Dass man gerade ihn zum erneuten Verhör des schon Excommunicirten sandte, ist eine Signatur der Lage: man wollte ihn [Berengar] nicht verdammen, man wollte ihn auch nicht rechtfertigen, man wollte mit ihm verhandeln. Dazu war Hildebrand der passendste Mann. Zeit seines Lebens hat er die Abendmahlsfrage als eine offene behandelt. Sie war ihm überhaupt keine Frage der Lehre, sie war ihm nur eine Frage der Politik" (S. 80). In Tours hat Hildebrand sich vor der Synode gegen Berengar so freundlich genommen, dass man ihn für einen Gesinnungsgenossen halten musste. „Ein anderer war Hildebrand vor, ein anderer während der Synode. Möglich, dass er sich in den Gesinnungen der Bischöfe getäuscht, möglich auch, dass er durch ein doppeltes Spiel es mit keiner von beiden Seiten verderben wollte — ein Drittes scheint bei Hildebrand ausgeschlossen" (S. 83).

Auf dem Concil zu Rom 1059 fand Berengar den Papst Nikolaus II. willenlos und nicht einmal bei Hildebrand einigen Schutz. Aber Berengar selbst hat sich schwach genug gezeigt, und Schwabe (S. 91 f.) hat ihn schwerlich gerechtfertigt gegen den Vorwurf, seine Abendmahlsansicht abgeschworen zu haben.

Der tief gedemüthigte Berengar raffte sich freilich wieder empor zu einer Streitschrift, welche sich vornehmlich gegen Kardinal Humbert, „den bornirten Burgunder", aber auch gegen den

Papst richtet, „diese Null“, welcher auf dem Stuhle nicht der Apostel, sondern Satan's sitzt (S. 94).

Nach dem Tode seines mächtigen Gönners Gaufred (1060) wusste der noch lebende Bischof Eusebius Bruno nicht mehr, ob Berengar seine Sache aus Liebe zur Wahrheit oder aus Ruhmsucht unternommen habe (S. 100). Freund Hildebrand nahm sich als leitender Geist des Papstes Alexander II. (1061—1073) und als Papst Gregor VII. des Berengar einigermassen an (S. 102 f.). Berengar wehrte sich auch in der erhaltenen Schrift gegen Lanfrank. Aber der grosse „mittelalterliche Realpolitiker“ (S. 129) liess doch auf der Lateransynode von 1079 wenig „dogmatische Principientreue“ merken und den Berengar seine Irrthümer öffentlich widerrufen. „Der Verrath an seiner Sache — hatte den greisen Berengar gebrochen. Gregor durfte ihn als einen Ungefährlichen in die Heimat ziehen lassen.“ Der geistliche Weltherrscher, welcher den deutschen König in Canossa gedemüthigt hatte, fühlte sich nicht mächtig genug, einen Mann der Wissenschaft gegen die fanatischen Feinde der Aufklärung zu schützen. „Da, im kritischen Moment, nahm er das Gewissen in die Faust und schlug sich zur Transsubstantiationspartei, um sich wenigstens die Mehrheit zu sichern“ (S. 131). So zeigte sich Hildebrand weder gross noch mächtig. Eine Thatsache, welche für die Würdigung des Papstthums überhaupt wohl zu beachten ist. A. H.

Erwiderung gegen A. Harnack.

Meiner Selbstanzeige des ‚Hermae Pastor graece integer ambitu‘ in dieser Zeitschrift 1888. I, S. 125. 126 lasse ich die Anzeige des Herrn D. A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1887, Nr. 21, Sp. 496 wörtlich folgen:

„Als ich in Nr. 7 dieser Zeitung über ‚eine in Deutschland bisher unbekannte Fälschung des Simonides‘ Bericht erstattete und am Schlusse bemerkte, dass ich mich auf eine weitere Discussion über das elende Machwerk, den gefälschten Schluss des griechischen Hermas, nicht einlassen werde, da konnte ich nicht ahnen, dass Hilgenfeld diese Fälschung zum Anlass einer neuen Ausgabe des Hermas machen werde. Ich befürchtete nur eine ‚neue Hermasfrage‘ und — seltsam genug — nun ist sogar ein neuer Hermastext daraus geworden! Andere Hülfsmittel haben Hilgenfeld nicht zu Gebote gestanden, als jene

trübselige Fälschung und das alte zweite Apographon des griechischen Hermas, womit Simonides einst die Gelehrten beschwindelt hatte und von dem man bisher allgemein und mit Grund annahm (s. Gebhardt's und meine Ausgabe p. VII. n. 6), dass es in Leipzig (nicht auf dem Athos), ‚adhibitis versione Latina locisque a scriptoribus ecclesiasticis excerptis' fabricirt worden sei. Dieses Apographon und die nun erst bekannt gewordene Fälschung sucht Hilgenfeld, wenn auch unter Vorbehalten, die freilich m. E. noch immer Alles in Frage stellen, zu Ehren zu bringen, und so ist der ‚Hermae Pastor: graece integrum [!] ambitu' entstanden. Der hochgeehrte Verf. möge es mir nicht verübeln, wenn ich bei meinem Worte bleibe und die Discussion Anderen überlasse."

Wie sollte ich es dem hochgeschätzten Gelehrten verübeln, dass er noch einmal verkündet, er werde sich über den neuen Fund, welchen er sofort in den Bann that, in keine Verhandlung einlassen! Seine Sache ist es, wenn er bei einer, in meiner Ausgabe hinreichend beleuchteten, Ansicht um jeden Preis beharren will, ohne eine Entkräftung der in meiner Ausgabe dargelegten Gründe nur zu versuchen. Wohl aber darf ich es ihm verübeln, dass er den Sachverhalt nicht einmal richtig angegeben hat. Andere Hülfsmittel, als den von Simonides herausgegebenen griechischen Schluss und dessen Apographon II sollte ich nicht gehabt haben? Die Bemerkungen des Simonides zu Apographon I, welche dessen Verhältniss zu Apographon II vermitteln, hat doch vor mir niemand genau und vollständig angegeben. Auch ist das Apographon I vorher niemals so genau wiedergegeben, wie ich es gethan habe. Ferner ist es eine entstellende Angabe, dass ich den griechischen Hermas-Schluss, „wenn auch unter Vorbehalten", die noch immer Alles in Frage stellen, „zu Ehren zu bringen" gesucht habe. Wer meine Ausgabe auch nur flüchtig durchgesehen hat, muss wissen, dass ich den fraglichen Schluss für ein Stück einer lange vor Simonides und weder nach der lateinischen Uebersetzung noch nach den Anführungen der Kirchenväter gefertigten Ueberarbeitung erklärt habe. Was soll man von einer Anzeige halten, welche nicht einmal den Sachverhalt richtig wiedergiebt! A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

PROGRAMM

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

ZU HAARLEM,

für das Jahr 1888.

Die Directoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 14ten Oktober 1887 ihr Urtheil abgegeben über die vier vor dem 1ten Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen.

Eine von diesen, Deutsch verfasst, mit dem Motto: *τὰ κρείττονα ἐχθρὰ ταγαθοῦ*, war eingesandt zur Beantwortung der Frage:

„Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die griechisch-römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwicklung des Christenthums?"

Schon der Titel: „Die Entwicklung des Christenthums im 2ten Jahrhundert" zeigte klar, dass der Autor die Meinung der Preisfrage nicht verstanden hatte. Was er über diesen Gegenstand vorbrachte, war ausserdem unvollständig und dürftig. Sein Aufsatz konnte also durchaus nicht in Betracht kommen.

Die drei anderen Abhandlungen galten der Frage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung nach der Aechtheit und der Integrität des Briefes an die Galater in Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenkungen."

Die erste, von einem Englischen Autor und gezeichnet mit den Worten von Livius: „*Veritas laborans nimis saepe* etc.", gab Zeugniss von ausgebreiteter Kenntniss und ungewöhnlichem Scharfsinn. Sie gab aber nicht was mit der Preisfrage verlangt wurde. Die in letzterer Zeit gegen die Aechtheit und die Integrität des Briefes an die Galater erhobenen Bedenkungen waren zwar dem Autor nicht unbekannt geblieben, sie wurden indessen von ihm weder mitgetheilt noch geprüft. Er lieferte eine selbständige Arbeit, folgte aber darin einer Methode, welche von den Beurtheilern als willkürlich und unwissenschaftlich verworfen werden musste. Seiner Behandlung des Briefes lag die Behauptung zu Grund dass das Christenthum nicht entstanden sein könne wie das N. Testament lehrt, und dass deshalb auch nicht eine der darin aufgenommenen Schriften unmittelbar zeuge von dem Stifter oder von den ersten Predigern des Christenthums. Hiervon ausgehend konnte er ebensowenig den Spuren des Briefes im christlichen Alterthum unparteiisch nachgehen als seinen Inhalt gerecht beurtheilen. In der ersten und zweiten Abtheilung der Abhandlung („The external evidence", „The internal evidence") wurde alles, was in der altchristlichen und in der griechisch-römischen Litteratur des 2ten Jahrhunderts sich nicht der Auffassung des Autors fügte, ohne Weiteres als unächt zur Seite geschoben, indem die letzte Abtheilung („Analysis of the Epistle") nicht wirklich von Form und Inhalt des Briefes ausging, sondern diese prüfte an einem Resultat, das schon vorher als feststehend betrachtet wurde. Hielten auch die Preisrichter sich mit dem Autor überzeugt, dass an einer befriedigenden Lösung des kritischen Problems nicht gedacht werden könne, wenn es nicht als Theil eines grösseren Ganzen betrachtet und demgemäss behandelt werde, so mussten sie dennoch die Art, wie dies hier geschah, entschieden missbilligen und dem Autor den Preis vorenthalten.

Der Niederländische Autor der zweiten Abhandlung (Motto: *In magnis voluisse sat est*) hatte die in der Preisfrage erwähnten Bedenkungen mit Sorgfalt gesammelt und sehr genau beurtheilt. Höheres Lob als dieses konnte ihm aber wohl nicht gegeben werden. Es fehlte in seiner Schrift jede Spur der so eben genannten breiteren Auffassung des Problems. Die Bedenkungen gegen die Aechtheit wurden nicht zusammengefasst, sondern an einander gereiht und einzeln geprüft. Dieses war für den Leser unnöthig ermüdend und schwächte den Eindruck, welchen sonst die hier und da gut gelungene Widerlegung hätte machen können. Besonders gilt dies von dem B. Bauer gewidmeten Abschnitt, dessen fürchterlich willkürliche Kritik nicht verdiente so bis ins Einzelne mitgetheilt und nachgeprüft zu werden. Die Beurtheiler konnten sich

nicht überzeugen, dass der von dem Autor gewünschte Zweck mit der Herausgabe seiner Schrift, wie sie vorlag, erreicht würde, und konnten sich deshalb auch nicht entschliessen, ihm den in Aussicht gestellten Preis zuzuerkennen.

Die dritte Abhandlung endlich, Deutsch verfasst und gezeichnet mit dem Denkspruch: *„Quidquid id est, timeo* etc.", kam wohl sehr ernstlich in Betracht, musste aber doch schliesslich als unzulänglich bezeichnet werden. Diese Arbeit hatte ohne Zweifel grosse Verdienste. Auf die Form war die nöthige Sorge verwendet. Die wichtigsten Bedenkungen gegen die Aechtheit des Briefes waren darin zusammengebracht und mit preiswürdiger Unparteilichkeit vorgetragen. Mancher Bemerkung, welche der Autor dagegen anführte, kannte man gerne wirklichen Werth zu. Dagegenüber stand nun aber *erstens*, dass die Abhandlung keine vollständige Antwort auf die Preisfrage enthielt: die Integrität des Briefes wurde darin nicht einer absichtlichen Prüfung unterworfen, sondern stillschweigend vorausgesetzt. Die hierdurch erregte Vermuthung, dass der Autor das Gewicht der von den Bestreitern der Aechtheit gemachten Bedenkungen selber zu wenig gefühlt hatte, wurde *zum Andern* durch seine Widerlegung der Bedenkungen bestätigt. Trotz des vielen Guten, das darin zu finden ist, war sie im Ganzen unbefriedigend. Um seinen Zweck zu erreichen, hätte der Autor sich so viel wie möglich auf den Standpunkt seiner Gegner stellen sollen. Wo er aber, besonders im 1ten Kapitel seines zweiten Theiles („Allgemeine Gesichtspunkte") seine Principien und Methode auseinandersetzte, trug er Lehrsätze vor, welche von ihnen nicht genehmigt werden können, und welche, davon abgesehen, auch nach der Meinung der Beurtheiler gerechtem Bedenken ausgesetzt sind. Das Eine und das Andere schien die Befürchtung zu begründen, dass des Autors Handhabung der Aechtheit des Briefes ausschliesslich von denjenigen, welche schon davon überzeugt waren, anerkannt werden, und also nicht — was die Gesellschaft mit ihrer Preisfrage beabsichtigt hatte — das kritische Problem einer Lösung näher bringen würde. Aus diesen Gründen kamen die Beurtheiler zu dem oben schon erwähnten Entschluss.

Hiernach beschloss man die Preisfrage zu wiederholen, und zwar, mit Rücksicht auf den Umfang der dazu nöthigen Untersuchung und auf die Forderungen einer tüchtigen und gut geschriebenen Monographie, für einen zweijährigen Termin, sodass die Antworten vor dem 1ten Januar 1890 erwartet werden. Die Preisfrage lautet:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung nach der Aechtheit und der Integrität des Brie-

fes an die Galater in Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenkungen."

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1ten Januar 1889 eingesandt werden müssen, wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die chronologische Reihenfolge, worin die Briefe des neuen Testaments verfasst sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f.* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellchaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

X.

Die Apokalypse des Baruch.

Von

A. Hilgenfeld.

Dass dem Judenthum in der letzten vorchristlichen Zeit die Erwartung des Messias ganz gefehlt habe, dass erst der christliche Messias-Glaube bei den ungläubigen Juden eine Messias-Erwartung angeregt habe, war eine Behauptung Bruno Bauer's, welche mehr Eindruck gemacht hat, als sie verdiente[1]). Nahe an diese Ansicht streift immer noch Gustav Volkmar, indem er die Haupturkunde jüdischer Messias-Erwartung, welche den Namen des Ezra-Propheten (4 Ezra) führt, erst nach der römischen Zerstörung Jerusalems (unter K. Nerva 97 u. Z.) unter starker Einwirkung des christlichen, namentlich in der Johannes-Apokalypse dargelegten Messias-Glaubens verfasst sein lässt. Bei dem Ezra-Propheten hat Volkmar auch weit mehr Erfolg gehabt, als bei dem Buche Henoch, welches er bis in die Zeit des Barkochba-Krieges (132 u. Z.) herabrückte, und bei der 1866 vollständiger bekannt gewordenen Himmelfahrt des Moses, welche er noch später ansetzte. So viele und bedeutende Stimmen nun aber für die Abfassung des Ezra-Propheten nach der römischen Zerstörung Jerusalems abgegeben

---

[1]) Die vorchristliche Messias-Erwartung der Juden ist ja schon durch die alsbald nach dem Falle des Pompejus 47 v. Chr. verfassten Psalmen Salomo's sicher bezeugt.

sind, so meine ich doch, gerade das Adler-Gesicht 4 Ezra C. 11. 12, welches man jetzt meist aus der Zeit, wenn nicht Nerva's (96—98), doch Domitian's (81—96) erklärt, könne mit seinen 12 Fittichen und 8 Flügelein nebst den 3 Adler-Köpfen nimmermehr aufgehellt werden aus der römischen Kaiserreihe bis zu dieser Zeit, sondern stelle sicher auf danielischer Grundlage das griechische Reich seleukidischen Zweiges bis zu seinem Uebergange in die römische Weltherrschaft oder bis zu der Alleinherrschaft Octavian's, des letzten Adler-Hauptes, dar[1]). Dass Volkmar's Deutung der 12 grossen Könige, welche „einer nach dem andern" herrschen sollen (4 Ezr. 12, 14), auf die 6 grossen jüdischen Kaiser und der 8 kleinen Könige auf 4 Kleinkaiser (zuletzt Nerva), der 3 Adler-Köpfe auf die drei Flavier, unter welchen selbst Domitianus alle früheren Herrscher übertroffen haben müsste (4 Ezr. 11, 32. 12, 24), eine Schwierigkeit enthält, „die man nur durch Annahme jüngerer Textänderungen beseitigen könnte", erkennt A. Dillmann an, obwohl er meine Deutung der 12 Fittiche und 8 Flügelein auf Alexander d. Gr. und die Seleukiden, der drei Häupter auf Cäsar, Antonius, Octavianus für beseitigt erklärt[2]). Und wie verzweifelt jede Lösung durch die Reihe der römischen Kaiser ausfällt, bestätigt vollends E. Schürer[3]), indem er die Zwölfzahl der Grosskönige nicht bloss durch Galba, Otho, Vitellius, sondern auch durch Vindex, Nymphidius,

---

[1]) Vgl. meine letzte Ausführung in dieser Zeitschrift 1885. II, S. 139 f., auch W. Vatke's nachgelassene Einleitung in das A. T., 1886, S. 57. 490. Wie Pseudo-Moses in der Himmelfahrt X, 29 auf einem mehrköpfigen Adler ohne Vorgang des dreiköpfigen Ezra-Adlers 4 Ezr. 11, 2 f., Paulus Röm. 10, 7 auf die eigenthümliche Wiedergabe von Deut. 30, 13 ohne Vorgang von 4 Ezr. 4, 8 gekommen sein kann, hat mir von so vielen Gegnern kein einziger gezeigt.

[2]) Pseudepigraphen des A. T., in der Real-Encyklopädie für prot. Theologie u. Kirche, 2. Aufl. Bd. XII, 1883, S. 355 f.

[3]) Lehrbuch der neutestamentl. Zeitgeschichte, 1874, S. 561 f., 2. Aufl. als Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Th. II, 1886, S. 655 f.

Piso ausfüllt, dann die 8 Kleinkönige auf 6 römische Feldherren, „die in der Zeit der Verwirrung (68—70) irgend einmal mit Herrschaftsgelüsten auftraten“, und 2 nicht geschichtliche Personen deutet. Da sollte man wirklich den bisher eingeschlagenen Weg durch die römischen Kaiser, auf welche auch der zweite Grosskönig, dessen Nachfolger (zur rechten Seite, d. h. vom dritten bis zum sechsten) nicht halb so lange herrschen (4 Ezr. 11, 17), in Wirklichkeit gar nicht hinweist, endlich aufgeben und den zum Ziele führenden Weg von Alexander d. Gr. bis zu Octavianus Augustus betreten!

Doch ich will hier nicht von dem Ezra-Propheten noch weiter handeln, sondern von einem Nachfolger desselben, dem Apokalyptiker Baruch, dessen augenfällige Abhängigkeit von jenem nur Schürer (1. Aufl. S. 543—549, 2. Aufl. II, S. 638 f.) bestreiten kann. Das Jahr 1866 hat uns nicht bloss die Himmelfahrt des Moses viel weiter, als bisher, kennen gelehrt, sondern auch eine vorher so gut wie unbekannte jüdische Apokalypse gebracht, die des Baruch[1]), von welcher man den Schluss, einen Brief an die $9^1/_2$ Stämme jenseits des Euphrat längst besass[2]). Diese in syrischer Uebersetzung aus dem Griechischen erhaltene Schrift ist noch immer streitig und genauerer Untersuchung werth. Die Apokalypse des Baruch

---

[1]) A. M. Ceriani, Monument. sacr. et profan. Tom. I. fasc. II. Mediolani 1866, p. 73—98. O. F. Fritzsche, Libri apocryphi V. Ti. graece; accedunt libri V. Ti. pseudepigraphi selecti, 1871, p. 654—699. Auf dieses Baruch-Buch werden sich bezogen haben *Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεχιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα* in der Stichometrie des Nikephoros und des Pseudo-Athanasius Synopsis scripturae sacrae. Bei Seite lassen wir die dürftigen Nachklänge: Reliqua verborum Baruchi, haud apocrypha, quae ad tempus, quo in Babylonia captivi erant, pertinent, in A. Dillmann's Chrestomathia aethiopica, 1866, deutsch übersetzt von Franz Prätorius in dieser Zeitschrift 1872. II, S. 230—247. *Τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου*, schon in den griechischen Menäen, Venet. 1609, dann bei Ceriani l. l. Tom. V, fasc. I, 1868, p. 9—18.

[2]) Am besten herausgegeben von P. A. Lagarde, Libri V. Ti. apocryphi syriace, 1881, p. 88 sq.

liess Joseph Langen[1]), welcher die starke Benutzung des Ezra-Propheten sofort erkannte und feststellte, unter K. Trajanus in Palästina geschrieben sein. H. Ewald[2]) setzte sie in den Anfang K. Domitian's (81—96), ich nach früherer Deutung von 28, 1. 2 in das Jahr 72 u. Z., Schürer (a. a. O.) unter Domitianus. Unbestimmter brachte James Drummond[3]) die Zeit 70—119 u. Z., J. J. Kneucker[4]) die Zeit zwischen Titus und Hadrianus heraus. Die Zeit Trajan's erkannte Dillmann (a. a. O. S. 356—358), bestimmter das letzte Jahr Trajan's E. Renan[5]), etwa 116 F. Rosenthal[6]). Versuchen wir es, diese jüdische Apokalypse, welche sicher zwischen die Zeit der beiden jüdischen Kriege gegen die Römer oder zwischen 70 und 132 u. Z. fällt, zu enträthseln.

Der eigentlichen Apokalypse geht vorher eine geschichtliche Einleitung (C. 1—9), welche mit einem geschichtlichen Verstosse beginnt und die Thatsache der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer zu Gunsten der Ehre Israels entstellt. Im 25. Jahre des Königs Jechonja, welcher doch nur drei volle Monate 598 v. Chr. geherrscht hat (vgl. 2 Kön. 24, 8, 2 Chron. 36, 9), wird dem Baruch, Neria's Sohne, angekündigt eine zeitweilige Vernichtung Israels und Dienstbarkeit des Volkes unter den Heiden. Mit Jeremia und Gleichgesinnten soll er sich aus der Stadt, welche an ihnen einen Halt hat, entfernen. Doch erhält er den Trost, dass dieses Jerusalem nicht die Stadt ist, welche Gott auf seine

---

1) Commentatio, qua Apocalypsis Baruchi anno superiori primum edita illustratur, Bonn 1867.

2) Gött. Gel. Anzeigen 1867, Bd. 43, S. 1706 f., Gesch. d. V. Israel VII, 1868, S. 83—87.

3) The Jewish Messiah, 1877, p. 117—132.

4) Das Buch Baruch, 1879, S. 190—198.

5) Journal des Savants, Avril 1877, p. 222—231. Les évangiles, 1877, p. 72—103.

6) Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, 1885, S. 72—103.

Hände geschrieben hat[1]), und dass dieses (Tempel)gebäude nicht dasjenige ist, welches bei Gott vorbereitet war, seit er das Paradies zu schaffen gedachte, das Gebäude, welches er dem Adam zeigte, ehe derselbe sündigte, dem Abraham bei Theilung der Schlachtopfer (Gen. 15, 9 f.), dem Moses auf Sinai bei dem Bilde des heiligen Zeltes (Exod. 25 f.), das Gebäude, welches er jetzt bei sich bewahrt, wie auch das Paradies. So nimmt er denn den Jeremia nebst anderen Geehrten des Volkes mit sich in das Thal Kedron, um ihnen das Eröffnete mitzutheilen. Da fastet man bis Abend (C. 1—5).

Am nächsten Tage umgiebt das Heer der Chaldäer die Stadt. Baruch allein stellt sich am Abend traurig an die Eiche (6, 1 vgl. 55, 1. 77, 18, sichtlich entlehnt aus 4 Ezr. 14, 1), wird über die Mauer Jerusalems in die Höhe erhoben und sieht vier Engel stehen über den vier Ecken der Stadt mit Feuerfackeln in den Händen. Ein anderer Engel, welcher herabsteigt, heisst sie mit der Anzündung warten, bis er der Erde einen Auftrag gegeben haben werde, und nimmt aus dem Allerheiligsten die Kleinodien, um sie der Erde anzuvertrauen, bis dereinst Jerusalem für immer hergestellt wird[2]). Dann

[1]) 4, 2: anne putas, quod ista sit urbs, de qua dixi: Super volas manuum mearum descripsi te? Die angeführte Schriftstelle hat Hr. D. Rönsch mir nachgewiesen in Jes. 49, 16.

[2]) Also nicht für den zweiten Tempel, welcher dereinst wieder zerstört werden soll (32, 3). Geborgen werden: der Vorhang, das heilige Ephod, die Kapporet (ἱλαστήριον), die zwei (Gesetzes)tafeln, das heilige Gewand der Priester, die Räucherpfanne, die 48 Edelsteine an dem Schmucke des Priesters und alle heiligen Gefässe des Zeltes. Eine Fortbildung über 2 Makk. 2, 4 f. hinaus, wo nur das heilige Zelt, die Bundeslade und der Räucheraltar vor der chaldäischen Zerstörung Jerusalems verborgen werden durch Jeremias in einer Höhle des Sinai bis zu der einstigen Herstellung des Volkes. Solche Bewahrung der Tempel-Kleinodien kennt weder der Ezra-Prophet (vgl. meine Anmerkung zu 4 Ezr. 10, 22 f.) noch die Himmelfahrt des Moses (III, 8). Die christliche Offenbarung des Johannes lässt die Bundeslade, welche dem zweiten Tempel fehlte, im Himmel bewahrt werden für das neue Jerusalem (11, 19. 15, 5. 21, 3).

erst erhalten die 4 Engel den Auftrag, die Mauern von Grund aus zu zerstören, damit die Feinde sich nicht rühmen können, die Mauern Sions zerstört, die Stätte Gottes verbrannt zu haben. Nachdem Gott sein Haus verlassen hat, ziehen die Feinde ein, führen das Volk gefangen weg und tödten es zum Theil, worüber Baruch und Jeremia 7 Tage lang fastend trauern (C. 6—9).

Die eigentliche Offenbarung (C.10—76) folgt in drei Absätzen.

1. Eine allgemeine Uebersicht über die Endzeit giebt C. 10—33.

Nach 7 Tagen erhält Baruch die Weisung, dass Jeremia die Gefangenen bestärken, er selbst aber (Baruch) in dem verwüsteten Sion zurückbleiben soll, wo ihm das Zukünftige der Endzeit gezeigt werden wird. Lassen wir die wirkliche Geschichte bei Seite[1]) und hören den Baruch klagen vor den Pforten des Tempels[2]). Hinfort scheinen ihm in Sion weder Opfer noch Erstlinge dargebracht werden zu sollen. Die Priester mögen die Schlüssel des Heiligthums gen Himmel werfen und dem Herrn sagen: „Bewahre du dein Haus; denn wir sind als lügnerische Haushalter erfunden.“ Aber auch Babylon wird sich nicht immer freuen, sondern seiner Zeit auch die Wuth (Gottes) erfahren. Darauf ein siebentägiges Fasten (C. 10—12).

Auf dem Berge Sinai erhält Baruch Bescheid, dass er bewahrt werden soll bis zum Ende der Zeiten, um den Städten und Völkern, welche Strafe erfahren, zu ihrem Nutzen die göttliche Vergeltung zu bezeugen[3]). Er antwortet: was denn

[1]) Jeremia blieb ja zuerst mit Baruch in Mizpa, ward dann nach Gedalja's Ermordung mitgeschleppt nach Aegypten, vgl. Jerem. 43, 3 f.

[2]) Zur Klage ruft Baruch 10, 8 herbei die Sirenen (LXX Iob. 30, 29. Jes. 13, 21. 34, 13. 43, 20. Jer. 50, 39. Mich. 1, 8) aus dem Meere, die Lilite (LXX Jes. 34, 14 *ὀνοκένταυροι*) aus der Wüste, die Dämonen (Sciade, l. Scide, vgl. Pesch. Matth. 8, 16. Luc. 8, 27. 29, Gespenst Mt. 14, 26) und Drachen (Iorure, vgl. Iob 30, 29. Jes. 34, 13. 40, 22. 43, 20. Jer. 10, 22. 24) aus den Wäldern.

[3]) 13, 3—6. 10: Quia stupuisti de iis quae acciderunt Sioni, propter hoc servatus servaberis in finem temporum, ut sis in testi-

diejenigen für Nutzen haben werden, welche nicht in heidnischer Eitelkeit wandelten, nicht Todte[1]) um Leben baten, sondern Gott stets fürchteten? Warum nicht ihretwegen Mitleid mit Sion? Die Gerechten verscheiden getrost, weil sie bei Gott eine Kraft von Werken, in Schätzen bewahrt, haben und der verheissenen Welt gewiss sind. „Uns aber wehe, die wir sowohl jetzt Schmach leiden als auch in jener Zeit Böses erwarten! Gott hat doch die Welt um des Menschen willen erschaffen, und jetzt sehe ich, dass die Welt, welche um unsertwillen geschaffen ist, fortbesteht, wir aber, um deren willen sie geschaffen ist, verschwinden." Die Antwort ist, dass auch die zukünftige Welt um der Menschen willen ist. Die Klage über die kurzen und schlimmen Tage dieser Zeit wird beantwortet durch Hinweisung auf Adam, welchem seine vielen Lebensjahre nichts nützten, und Moses, dessen geringere Lebenszeit so viel bleibenden Nutzen hatte. Dem Moses haben freilich Wenige nachgeahmt, während so Viele, trotz ihrer Erleuchtung, von der Finsterniss Adams angenommen haben. Baruch wird aber darauf hingewiesen, dass es sich jetzt nicht um den Anfang, sondern um das Ende der Zeit oder der Geschicke (negotiorum), sei es Glück oder Schmerz, handelt. Die Zeiten und Stunden werden schneller eilen (d. h. inhaltsreicher sein) als zuvor. Desshalb hat Gott jetzt Sion aufgehoben, um mehr zu eilen und die Welt heimzusuchen zu ihrer Zeit. Baruch soll sich 7 Tage lang heiligen, weder essend noch trinkend noch zu jemand redend. Dann wird er belehrt werden über die Zeiten (C. 13—19).

---

monium, ut si dicant unquam urbes illae quae prosperantur: cur adduxit super nos deus fortis retributionem istam, dic eis tu et similes tui, vos qui vidistis: calamitas ista est et retributiones, quae venerunt super vos et super populum vestrum in tempore suo, ut perfecte castigentur gentes. et tunc exspectabunt. — tunc ergo castigati sunt, ut veniam invenirent, was ich nicht mit Rosenthal (S. 102) auf das jüdische Volk beziehen kann, sondern als ein auch den Heiden gestattetes Heil verstehe.

[1]) Ueber die Götter der Heiden als todte vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 83, Anm. 2.

Nachdem Baruch im Thale Kedron in einer Höhle sich 7 Tage lang geheiligt hat, weder essend noch trinkend und doch weder hungernd noch dürstend, kehrt er zurück auf den Berg Sion und bricht gegen Sonnenuntergang aus in ein Gebet, welches neben so vielen Sündern doch auch nicht wenige Gerechtfertigte erwähnt. Er fragt: bis wann das Vergängliche dauern wird, bis zu welcher Zeit die in der Welt Vorübergehenden sich beflecken werden in vieler Ungerechtigkeit? Er bittet, Gott möge denen, welche das Unglück der Israeliten und ihrer Stadt sehen, zeigen, dass er dieselben wegen seines Namens sein geliebtes Volk genannt hat. Seine Herrlichkeit möge erscheinen, die Unterwelt versiegelt werden, die (unterirdischen) Behälter mögen die in ihnen verschlossenen Seelen wiedergeben. Da schlafen ja Abraham, Isaak, Jakob und Ihresgleichen. Jetzt möge Gott schnell seine Herrlichkeit zeigen und das Verheissene nicht länger aufschieben (C. 20. 21). Die Himmel werden geöffnet, und eine Stimme aus der Höhe weist den Baruch hin auf die nothwendige Zeitigung der Vollendung. Als mit Adam's Sünde der Tod über alle Geborenen festgesetzt ward, da ward auch die Zahl derjenigen, welche geboren werden sollten, bestimmt, ein Ort für Lebende wie für Todte bereitet. Jetzt soll Baruch das nach der gegenwärtigen Zeit Kommende erfahren. „Denn wahrhaft nahe ist meine Erlösung zu kommen und nicht fern, wie einst. Tage kommen, da die Bücher geöffnet werden, auf welchen die Sünden aller Sünder geschrieben, die Gerechtigkeit der in der Schöpfung Gerechtfertigten gesammelt ist (vgl. 4 Ezr. 6, 20. Offbg. Joh. 20, 12). Dann wird auch Baruch die Langmuth des Höchsten sehen. Auch Baruch soll bewahrt werden bis zu jener Zeit für das Zeichen, welches der Höchste thun wird den Erdenbewohnern am Ende der Tage[1]). Dieses Zeichen wird aber sein: Bestürzung, Drangsale und Qualen der Erdenbewohner, bei deren

---

[1]) 25, 1: Tu quoque [Baruch] reservaberis usque ad illud tempus signo illi, quod Altissimus facturus est habitatoribus terrae in extremo dierum.

Verzweiflung die Zeit des Endes erwachen wird[1]). Baruch fragt nach der Zeitdauer jener Drangsal und erhält zur Antwort, dass sie in 12 Theile getheilt ist[2]): 1) Anfang der Verwirrungen, 2) Tödtung der Vornehmsten, 3) Sterben Vieler, 4) Aussendung von Verwüstung, 5) Hunger und Regenlosigkeit, 6) Erdbeben und Schrecken, [7) fehlt], 8) Vielheit von Gespenstern [phantasiarum] und Andrang von Dämonen, 9) Feuerunfall, 10) Raub und viele Unterdrückung, 11) Ungerechtigkeit und Unmässigkeit, 12) Verwirrung von Vermischung alles Vorhergehenden. Dieses schon an sich wenig Fassliche wird vollends unfasslich durch die ausdrückliche Erklärung, dass diese Theile nicht scharf von einander geschieden sind[3]). Und doch soll der Aufmerkende ein Kennzeichen haben: verumtamen omnis qui attenderit tunc sapiens erit. mensura autem et supputatio temporis illius erunt duae partes hebdomades septem hebdomadarum (28, 1. 2). „Das Mass und die Berechnung jener Zeit aber werden sein zwei Theile, Wochen von den 7 Wochen.“ *τὸ δὲ μέτρον καὶ ὁ ψηφισμὸς τοῦ καιροῦ ἐκείνου ἔσονται δύο μέρη, ἑβδομάδες τῶν ἑπτὰ ἑβδομάδων.* Was soll das heissen? Auf keinen Fall, wie Ewald erklärte: „zwei Drittel von den 7 Wochen“, wie wenn das erste „Wochen“ gar nicht dastände, und die Zahl 49 eine Dreitheilung zuliesse. Wir werden also nicht etwa 33 Jahre nach der römischen Zerstörung Jerusalems, also bis 103 u. Z. herabgeführt, was übrigens Ewald selbst nicht einhält, da er im Anfange K. Do-

---

[1]) 25, 2—4: hoc ergo erit signum: quando apprehendet stupor habitatores terrae, et incident in tribulationes multas et iterum incident in tormenta magna. et erit cum dicant in cogitationibus suis prae tribulatione sua multa: Non recordatur ultra Fortis terrae: et erit cum desperabunt, tunc evigilabit tempus.

[2]) Nach 4 Ezr. 14, 11. 12 ist das ganze Weltalter in 12 Theile getheilt.

[3]) 27, 14. 15: hae autem partes illius temporis reservantur et erunt commistae una cum alia et sibi invicem ministrabunt; ex semetipsis enim proficient et ab aliis accipient et ex semetipsis et ex aliis perficientur, ut non intelligant illi qui erunt super terram illis diebus finis illius temporum.

mitian's (um 81 u. Z.) stehen bleibt. Nach Dillmann können die Worte nur besagen: entweder dass je zwei (der genannten 12) Theile der Trübsalszeit je eine Woche von den 7 (danielischen) Wochen, also 12 Theile 42 Jahre betragen, oder aber dass die gesammten 12 Theile Trübsalszeit die zwei (letzten) der 7 (danielischen) Jahrwochen einnehmen, was nur 14 Jahre ausmachen würde. Aber sollte nicht eine dritte Erklärung möglich sein, ja den Vorzug verdienen? „Das Mass und die Berechnung jener Zeit werden sein zwei Theile, Wochen von den 7 Wochen"? Sieben Jahrwochen hatte bereits Daniel 9, 25 von seinen 70 Jahrwochen der Heidenherrschaft über das Volk Gottes abgesondert[1]). Unser Baruch sondert die 7 Jahrwochen offenbar am Ende ab, doch wohl seit der römischen Zerstörung Jerusalems, also 70—119 u. Z. Das Kennzeichen dieser Endzeit sollen aber zwei von einander geschiedene Jahrwochen sein. Doch wohl die erste und die voraussichtlich letzte Jahrwoche des Kaisers Trajanus. Das Jahr 98 konnte als Nerva's letztes Jahr gelten. Die erste Jahrwoche Trajan's war (99—105) fast ganz ausgefüllt durch die dakischen Kriege (100—106), konnte auch dem judenchristlichen Propheten Elxai die Endzeit anzukündigen scheinen[2]). Nach einer im Ganzen friedlichen Jahrwoche (106—112) schien dann vollends eine kriegsbewegte Jahrwoche (113—119), die Zeit des parthischen Krieges (114—117) anzubrechen, vor dessen Ausgang unser Apokalyptiker geschrieben haben muss. Die hohe Erregung der Juden in dieser Zeit beweisen ihre Aufstände seit 115, welche in Kyrene, Aegypten, Kypros, Meso-

---

[1]) Ich meine: von 606 bis 557 v. Chr. oder bis zu dem Auftreten des „gesalbten Fürsten" Cyrus, vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 27 f. Aber die Worte: „Wisse also und merke: vom Ausgange des Wortes, dass Jerusalem wieder aufgebaut werden soll, bis auf einen gesalbten Fürsten sind sieben Siebende", konnte man leicht auf die Endzeit und die Ankunft des wahren Messias deuten.

[2]) Vgl. meine zweite Ausgabe des Hermas-Hirten (1881) p. 238 und die Schrift über Judenthum und Judenchristenthum, 1886, S. 105 f.

potamien und sonst blutig unterdrückt werden mussten. Die Zeit des Quietus-Krieges mochte einem morgenländischen Juden wohl als der Anfang der Endzeit erscheinen. So fragt denn Baruch (28, 7): ob das Angekündigte nur in einem Erdtheile geschehen oder von der ganzen Erde gefühlt werden wird. Die Antwort ist: dass es von der ganzen Erde und allen Lebenden gefühlt werden soll, ausgenommen das heilige Land, wo allein Gott schützen wird. Es scheint ja festzustehen, dass Palästina selbst sich an dem weitverbreiteten Aufstande der Juden noch nicht betheiligte[1]). Dann also wird der Messias anfangen offenbart zu werden, der Behemot und der Leviatan werden verspeist werden, die Erde myriadenfältig oder doch tausendfältig Frucht tragen, auch die Manna-Speise wieder herabsteigen[2]). Wird diese glückliche Zeit eröffnet durch den Anfang der Offenbarung des Messias, so folgt ihr, wenn die Zeit seiner Ankunft erfüllt sein, derselbe in Herrlichkeit wiederkehren wird, die Auferstehung der in seiner Hoffnung Entschlafenen[3]). Die herrliche Wiederkehr des Messias ist freilich nicht in christlicher Weise vorzustellen, sondern als die Rück-

---

1) Vgl. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 353 f.

2) 29, 3—8: et erit postquam completum fuerit quod futurum est ut sit in illis partibus, tunc incipiet revelari Messias (cf. 4 Ezr. VII, 28). et revelabitur Beemoth ex loco suo, et Leviathan ascendet de mari, duo cete (κήτη) magna, quae creavi die quinto creationis, et reservavi eos [ea] usque ad illud tempus, et tunc erunt in escam omnibus qui residui fuerint (cf. 4 Ezr. VI, 49 sq.). etiam terra dabit fructus suos, unum in decem millia, et in vite una erunt mille palmites, et unus palmes faciet mille botros, et botrus unus faciet mille acinos, et unus acinus faciet corum vini, et qui esurierunt incundabuntur, iterum autem videbunt prodigia quotidie. spiritus enim egredientur e conspectu meo ad afferendum unoquoque mane odorem fructuum aromatum, et in fine diei nubes stillantes rorem sanitatis. et erit illo tempore, descendet iterum desuper thesaurus manna, et comedent ex eo istis annis, quoniam ipsi sunt qui pervenerunt ad finem temporis.

3) 30, 1: et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes qui dormierunt in spe eius resurgent.

kehr des Siegers über alle gottfeindlichen Weltmächte (vgl. 40, 1). Dann werden aus den Behältern der Unterwelt hervorgehen die Seelen der Gerechten in Freude, da sie wissen, die vorhergesagte Endzeit sei gekommen. Die Seelen der Unfrommen aber werden sich noch mehr abhärmen, da sie ihre Strafe und Vernichtung gekommen wissen (C. 22—30).

Das im Thale Kedron versammelte Volk ermahnt Baruch, sich auf das Bevorstehende vorzubereiten durch Gesetzesfrucht. Sion wird wieder aufgebaut werden, aber nicht für immer, sondern noch einmal (durch die Römer) zerstört werden und erst nach längerer Zerstörung (seit 70 n. Z.) in Herrlichkeit erneut und für immer gekrönt werden. Stärker als zwei Drangsale wird der Kampf sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuen wird [1]). Nicht für immer, sondern nur, um in dem Allerheiligsten weitere Erleuchtung zu erflehen, zieht Baruch sich zurück (C. 31—34).

2. Die allgemeinen Umrisse der Endzeit werden weiter ausgefüllt in dem zweiten Abschnitte (C. 35—47).

Auf den Trümmern des Heiligthums betend schläft Baruch ein und sieht ein Gesicht. Ein grosser Baumwald ist gepflanzt in einem Felde, umgeben von hohen Bergen und Felsriffen. Ihm gegenüber steht ein Weinstock, unter welchem ein stiller Quell entspringt. Als der Quell zu dem Walde kommt, wird er zu mächtigen Fluten, welche den Wald entwurzeln und die Berge zerstören. Eine Ceder steht noch. Als auch sie niedergeworfen ist und nicht einmal die Stätte des Waldes noch erkannt wird, kommt der Weinstock selbst mit dem Quelle in grosser Ruhe. Die zuletzt gestürzte Ceder wird ihm vorgeführt. Der Weinstock redet die Ceder an als übrig geblieben von dem Walde der Bosheit. Jetzt sei ihr die Stunde der Qual gekommen, bis sie in der letzten Zeit abermals kommen und

---

[1]) 32, 6: prae duabus autem tribulationibus maior erit agon, quando futurum est, ut Fortis innovet creaturam suam. Sind die „zwei Theile, Jahrwochen" (28, 2) als die zwei Drangsale gemeint, oder nur zwei Theile der zwölftheiligen Drangsal (27, 2—13)?

noch mehr Qual erleiden werde[1]). Die Ceder brennt, der Weinstock wächst, ringsum ein Feld unverwelklicher Blumen. Erwacht erbittet Baruch die Deutung des Gesichtes. Das (chaldäische) Reich, welches „einst“ Sion verderbte[2]), wird einem andern (hier gewiss dem persischen) unterworfen werden, dieses einem dritten (hier sicher dem griechischen). Endlich ein viertes Reich (das römische), schlimmer als die früheren, welches lange Zeit herrscht gleich einem Walde und sich mehr erheben wird als die Cedern des Libanon. Zu ihm werden sich alle in Ungerechtigkeit Befleckten flüchten, wie schlimme Thiere in den Wald. Wenn aber sein Fall genaht ist, wird geoffenbart werden die Herrschaft des Messias, welcher einem Quelle und einem Weinstocke gleicht. Der wird jenen Wald entwurzeln, dessen letzten Herrscher (doch wohl Trajanus) auf dem Berge Sion zurechtweisen und tödten, das Reich bis zum Ende der vergänglichen Welt und bis zur Erfüllung der vorhergesagten Zeiten behaupten (C. 36—40).

Die Ansicht, dass als der letzte, durch den Messias zu stürzende Herrscher K. Trajanus gedacht ist, scheint bestätigt zu werden durch C. 41—43. Baruch fragt: Cuinam et quot erunt ista? aut quisnam dignus erit vivere illo tempore? — quia ecce video multos ex populo tuo, qui recesserunt a sponsionibus tuis et proiecerunt a se iugum legis tuae. alios autem iterum vidi, qui reliquerunt vanitatem suam et confugerunt ad alas tuas. quid ergo erit istis? aut quomodo recipiet eos ipsum tempus postremum? an forte appensum appendetur tempus istorum, et sicut inclinabit pondus, ita iudicabuntur?

---

1) 36, 9. 10: nunc autem festinabit tempus tuum, et venit hora tua. abi ergo etiam tu, cedre, post silvam, quae abiit coram te, et fias cum ea pulvis, et terra vestra misceatur simul. et recumbite nunc in angustia et quiescite in tormento, donec veniat tempus tuum postremum, quo iterum venies et magis torqueberis. Das Wiederkommen und die noch grössere Qual der Ceder weist wohl auf die allgemeine Auferstehung mit endgültigem Gerichte hin, vgl. 36, 10.

2) 39, 3: regnum istud, quod olim corrupit Sion. Mit olim fällt Baruch aus der Rolle.

Es handelt sich also um zweierlei Erscheinungen, von welchen nur die eine, nämlich abtrünnige Israeliten, in der vorgeblichen Zeit Baruch's nachweisbar ist, nicht die andere, nämlich Proselyten des Judenthums! Wir erkennen hier Apostaten vom Judenthum und vom Heidenthum und werden kaum irren, wenn wir den Schluss griechisch zurückübersetzen: εἴ ποτε ἀποσταθεὶς ἀποσταθήσεται ὁ καιρὸς αὐτῶν, καὶ καθὼς ἂν ἐγκλιθῇ ὁ σταθμός, οὕτως κριθήσονται; Wird etwa abgewogen ihre Zeit, und wie die Wage sich neigt, so werden sie gerichtet werden? Es fragt sich, wie die abtrünnigen Juden und die jüdischen Proselyten zu der letzten Zeit gelangen werden. Ist etwa die Zeit der Entscheidung über sie noch nicht bestimmt? Die Antwort ist: Iis qui crediderunt erit bonum praedictum, et iis qui contemnunt erit contrarium horum. et quod dixisti de iis qui appropinquaverunt et de iis qui recesserunt, hoc est verbum. illi, qui antea subiecti fuerunt et postea recesserunt et se commiscuerunt semini populorum commistorum, horum tempus prius est, et alta cogito: et eorum, qui antea nescierunt et postea noverunt vitam, et commisti sunt semini populorum, quod se segregavit, horum tempus prius, alta cogito. et tempora hereditabunt tempora et horae horas, et unum ab altero accipient, et tunc fini adaequabitur omne, sicut mensura temporum et sicut horae τῶν καιρῶν. assumet enim corruptio illos, qui eius sunt, et vita illos, qui eius sunt. et advocabitur pulvis, et dicetur ei: redde quod tuum non est et siste omne quod custodisti ad tempus tuum (C. 41. 42). Ueber die Apostaten vom Judenthum, die Proselyten des Judenthums soll also die Entscheidung schon vor dem Ende, welches durch die allgemeine Auferstehung bezeichnet wird, gegeben werden. Hohes hat Gott mit Beiden vor, im Schlimmen wie im Guten. Je augenscheinlicher nun aber die Proselyten des Judenthums erst der Zeit des wirklichen Verfassers angehören, desto mehr hat man auch die Apostaten vom Judenthum erst in dieser Zeit zu suchen. Wenigstens eine bedeutende Erscheinung, über welche Gott Hohes im Sinne hat, können zu dieser Zeit nur solche Abtrünnige gewesen sein, welche den Verheissungen

oder Bündnissen und dem Gesetze Gottes untreu wurden, um sich mit dem Völkergemische der Heiden[1]) im christlichen Glauben zu vereinigen[2]). Möglich, dass unser Apokalyptiker schon in dem Erlass des K. Trajanus über die Christen von Ende 112 ein Gottesurtheil über die christlichen Apostaten des Judenthums erkannte.

Baruch, welchem die Entrückung von der Erde abermals bestätigt wird[3]), soll das Volk ermahnen, dann an demselben Orte nach siebentägigem Fasten weitere Eröffnungen erhalten. So beruft er denn seinen Erstgeborenen, Gedalja, und 7 Aelteste des Volkes und heisst sie, nach seinem Abschiede das übrig gebliebene Volk zur Gesetzestreue zu ermahnen, verschweigt aber seine bevorstehende Entrückung[4]). Dass er den Berufenen schliesslich sagt: „siehe, ich gehe jetzt bis Hebron", kann nur ein Vorgeben sein, da er ja vielmehr an die Stätte der früheren Offenbarung (auf Sion) geht und dort 7 Tage lang fastet (C. 43—47).

3. Die Offenbarung des Zukünftigen wird in dem dritten Abschnitte (C. 48—76) angeschlossen an eine umfassende Uebersicht der Weltgeschichte.

Nach dem Fasten spricht Baruch in einem Gebete die Seligkeit des jüdischen Bewusstseins aus: nicht mit den Heiden vermischt und das Eine Volk Gottes zu sein. Ihm wird seine

---

1) Nicht der Samariter, wie Rosenthal (S. 88 f.), übrigens sonst ganz auf dem rechten Wege, meint. Die Glückseligkeit der Juden wird 47, 23 darein gesetzt, quod non commisti sumus cum gentibus.

2) Mit Recht versteht Rosenthal hier Judenchristen und beruft sich auf Tosefta Berachot c. 3 zu Ende, wo ganz so, wie hier, die מִינִים oder Judenchristen den Gegensatz der גֵּרִים oder Proselyten bilden.

3) 43, 2: abibis enim de loco isto et transibis de regionibus, quae apparent tibi nunc, et oblivisceris quidquid corrumpitur neque recordaberis iterum eorum, quae inter mortales sunt.

4) 46, 7: de verbo autem, quod assumendus eram, non indicavi eis neque filio meo.

Entrückung noch einmal angekündigt[1]). Dann wird ihm die bevorstehende Drangsalszeit so geschildert, dass man die Zeit von der römischen Zerstörung Jerusalems bis zu dem morgenländischen Feldzuge Trajan's oder der 7 Jahrwochen 70—119 kaum verkennen kann. 48, 31—41: Et surget illud tempus tribulatum. veniet enim in impetu vehementi et conturbabitur veniens in furore indignationis. et erit illis diebus, requiescent omnes habitatores terrae unus super alterum [man denke an die ruhigen Zeiten jenes Zeitraums], quia nescient quia appropinquavit iudicium meum. non enim multi sapientes reperientur illo tempore, et intelligentes singulares aliqui erunt; sed etiam qui scient maxime conticescent. et erunt rumores multi et nuncii non pauci, et opera phantasiarum ostendentur, et enarrabuntur promissiones non paucae, quarum aliae vanae[2]), et aliae confirmabuntur. et convertetur honor in ignominiam, et humiliabitur robur in contemptum, et dissolvetur firmitas[3]), et pulchritudo erit in despectum, et dicent multi multis illo tempore: ubinam occultavit se multitudo intelligentiae? et quo transmigravit multitudo sapientiae? [cf. 4 Ezr. V, 49 sq.]. et dum ipsi reputabunt ista, tunc exorietur zelus in illos, de quibus non putabant, et passio comprehendet eum, qui tranquillus erat, et commovebuntur multi in ira, ut noceant multis, et excitabunt exercitus, ut fundant sanguinem, et cum eis in fine simul peribunt [Trajanus und seine Feldherren]. et erit illo tempore, apparebit manifeste omni homini mutatio temporum, pro eo quod omnibus istis temporibus contaminabantur et opprimebant et ambulabant unusquisque in operibus suis et legem Fortis non recordabantur. propter hoc ignis cogitationem eorum devorabit, et in flamma examinabuntur curae renum eorum. veniet enim iudex et non tardabit, quia unusquisque

---

[1]) 48, 30: propter hoc assumptus assumeris, sicut praedixi tibi, et venit tempus, quod dixi tibi.

[2]) Man denke an das wiederholte Auftreten falscher Nerone (69. 79. 88 u. Z.), vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 451 f.

[3]) Da ist wohl auch an den Fall nachneronischer Kaiser, wie Domitianus, zu denken.

ex habitatoribus terrae sciebat, cum inique agebat, et legem meam non noverunt propter superbiam suam. multi autem tunc flebunt vere, super viventes autem magis quam super mortuos.

Baruch sieht von den Gottlosen ab und prüft die Zukunft der Gerechten, bringt aber ihre zukünftige Gestalt bei der Auferstehung zur Sprache. Die Gestalt wird anfangs unverändert sein, damit man sich gegenseitig erkenne. Dann aber wird die Gestalt der Gottlosen verschlechtert werden, damit sie die Strafe ertragen, die Gestalt der in dem Gesetze Gerechtfertigten dagegen verherrlicht werden für die zukünftige Welt[1]), deren Herrlichkeit geschildert wird, worauf Baruch entschläft (C. 49 bis 52).

Das zweite Gesicht Baruch's, die dritte Offenbarung, wird C. 53—76 mit seiner Deutung mitgetheilt. Eine Wolke steigt auf aus einem sehr grossen Meere, voll von weissen und schwarzen Wassern, welche vielfarbig sind. Am Ende der Wolke erschien wie ein grosser Blitz. Die Wolke geht schnell vorüber, bedeckt die ganze Erde und giebt Regen. Zwölfmal wechseln schwarze und helle Wasser, aber der schwarzen sind mehr. Zuletzt schwarze Wasser, finsterer als zuvor, mit Feuer vermischt, Verderben bringend, wo sie herabsteigen. Dann der Blitz, welcher die Wolke bis zu Ende herabzieht, die ganze Erde erleuchtet und die Gegenden heilt, welchen die letzten Wasser Verderben gebracht hatten. Aus dem Meere steigen 12 Flüsse, welche den Blitz umgeben und ihm unterworfen werden.

Baruch erbittet sich die Deutung, welche er unter dem Baume (vgl. 6, 1) erhält durch den Engel Ramiel[2]). Die grosse

---

[1]) 51, 6: commutabuntur isti et illi, isti in splendorem angelorum, et illi ad stuporem visionum et ad visum imaginum maxime tabescent.

[2]) Vgl. 67, 6. Der Ezra-Prophet nannte den Engel Jeremiel (4 Ezr. 4, 36). Die Apokalypse des Sophonias, aus dem Koptischen übersetzt von Ludw. Stern, 1886, S. 6, lässt einen Engel sagen:

Wolke ist die Dauer der Welt. Die ersten schwarzen Wasser sind das Vergehen Adams, welches den Tod und alle Noth des Lebens zur Folge hatte. Zweitens lichte Wasser, welche den Abraham mit dem ungeschriebenen Gesetze bedeuten. Drittens schwarze Wasser, die Mischung aller Sünden bei den Heiden, namentlich den Aegyptiern. Viertens lichte Wasser, die Ankunft Mose's, Maria's, Kaleb's und Ihresgleichen, die Erleuchtung des ewigen Gesetzes nebst allem, was dem Moses gezeigt ward. Fünftens schwarze Wasser, die Gräuel der Amoräer, mit welchen sich auch Israel zur Zeit der Richter befleckte. Sechstens helle Wasser, die Zeit David's und Salomo's mit dem Heiligthum Sion's, welches damals über die ganze Erde herrschte. Siebentens schwarze Wasser, die Verkehrtheit Jerobeam's und seiner Nachfolger bis zur Gefangennehmung der 9½ Stämme. Achtens helle Wasser, die Rechtschaffenheit Hiskia's und die Errettung der 2½ Stämme. Neuntens schwarze Wasser, die Unfrömmigkeit Manasse's, dessen Gebet gleichwohl erhört ward[1]). Zehntens helle Wasser, die Reinheit Josia's, welcher niemand unbeschnitten sein liess. Elftens schwarze Wasser, das gegenwärtige Unglück Sion's und die Demüthigung durch den König von Babylon, welcher gleichwohl zuletzt fallen wird (67, 8 etiam ipse autem in novissimo cadet). Zwölftens helle Wasser, die Errettung des gefangenen Volkes, der Wiederaufbau Sion's, nur nicht in früherem Glanze, nebst dem Sturze vieler Heiden.

„Ich bin der Engel Eremiel, der über dem Abgrunde und dem Hades ist."

[1]) Die Grundlagen dieser ganzen Vorstellung, auf welcher auch die apokryphische *Προσευχὴ Μανασσῆ* beruht, ist bekanntlich 2 Chron. 33, 19. Vgl. J. A. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. Ti. II, p. 1100 sq. Baruch. 64, 3: et fecit (Manasses) simulacrum V facierum; IV ex eis respiciebant ad IV ventos, et quinta super summitatem simulacri quasi adversus zelum Fortis. Vgl. Suidas s. v. *Μανασσῆς: καὶ μέντοι τὸν οἶκον κυρίου καταμολύνας καὶ τετραπρόσωπον, εἴδωλον τοῦ Διὸς ἐν αὐτῷ στήσας οὐ διέλειπεν οἰωνιζόμενος κτλ.* Gregorii Abulpharagii Hist. dynastiarum ed. et vert. Edu. Pococke, Oxon. 1763, p. 43: idolumque IV habens facies conficiens coli iussit (Manasses).

Die 12 Wasser führen also bis zu Anfang der persischen Herrschaft über die Juden. Die anderen Wasser, welche schwärzer waren, als alle früheren, reichen bis zum Ende, umfassen also die persische, griechische und römische Zeit (vgl. 39, 3 f.). Nachdem die 12 Wasser (6 Weisen des Frevels, 6 Weisen der Gerechtigkeit) vorübergegangen sind, non aquae nigrae cum nigris, neque lucidae cum lucidis; finis est enim (69, 5). Rabenschwarz ist die Zeit der drei letzten heidnischen Weltreiche. Den Schluss macht unverkennbar die Zeit Trajan's. Der Höchste wird die Völker, welche er vorher bereitet hat (doch wohl namentlich die Parther), zum Kriege bewegen gegen die noch übrigen (römischen) Führer (Trajanus und seine Feldherren). Es ist das Jahr 116 u. Z., wohin uns dieser jüdische Apokalyptiker führt. Scheint er doch bereits das Erdbeben zu kennen, welches Trajanus am 13. Dec. 115 in Antiochien erlebte[1]). In diese Zeit, als Trajanus die Eroberung von Armenien und Mesopotamien unternahm, aber hinter seinem Rücken die Juden in Kyrene, Aegypten, Kypros, zuletzt auch in Mesopotamien aufstanden, werden wir geführt, wenn wir 70, 9 — 71, 1 lesen: et erit, quicunque evaserit et effugerit ab omnibus istis praedictis ex iis, qui vicerunt et victi fuerunt (Römer und Parther), tradentur in manus servi mei Messiae. devorabit enim omnis terra habitatores suos. terra autem sancta miserebitur super suos et proteget habitatores suos illo tempore (vgl. 29, 2). Die schliesslichen lichten Wasser bedeuten die Erscheinung des Messias, welcher alle Heiden zu sich berufen, diejenigen, welche Israel nicht gekannt, Jakob nicht zertreten haben, als Unterthanen seines Volkes leben lassen, dagegen alle Heiden, welche Israel geknechtet und gekannt haben, dem Schwerte übergeben wird. Dann wird Ruhe und Wonne auf der ganzen Erde sein, Zähmung der wilden Thiere, schmerzlose Geburt. Es ist das Ende

---

1) 70, 8: et erit, quicunque evaserit a bello, in terrae motu morietur, et qui evaserit a terrae motu in igne comburetur, et qui evaserit ab igne in fame deficiet, vgl. Rosenthal S. 90 f. Als der 6. Theil der Drangsalszeit waren schon 27, 7 „Erdbeben und Schrecken" erwähnt.

der vergänglichen Welt, der Anfang der unvergänglichen. Wiederum wird dem Baruch seine Entrückung angekündigt, welche nach 40 Tagen geschehen soll, nachdem er zuvor auf dem Gipfel des Berges (Sion) das, was er verlässt, übersehen haben wird[1]). Inzwischen soll er das Volk ermahnen.

Der Schluss des Buches (C. 77—87) beginnt mit der Aufforderung des versammelten Volkes, Baruch möge vor seinem Scheiden (nicht seiner Himmelfahrt, welche dem Volke ja verborgen bleibt) ein Mahnschreiben an die Brüder in Babylon richten. Baruch sagt ein Schreiben an dieselben zu, welches durch Menschen übersandt werden soll, kündigt aber auch ein ähnliches Schreiben an die $9^1/_2$ Stämme jenseits des Euphrat an, welches er durch einen Vogel schicken will. Am 21ten des 8. Monats[2]) schreibt Baruch allein unter der Eiche (vgl. 6, 1) die beiden Briefe, mitgetheilt wird aber nur der Brief an die $9^1/_2$ Stämme, welchen Baruch einem Adler an den Hals bindet (C. 78—86). Der jüdischen Diaspora jenseits des Euphrat wird vorgehalten: Leiden sei ihnen beschieden, damit sie in den letzten Zeiten ihrer Väter würdig befunden, nicht schliesslich gerichtet und geplagt würden (78, 5. 6). Nach einer Erzählung der Erlebnisse giebt Baruch auf Grund der ihm gewordenen Offenbarungen[3]) den Trost, quod iam proxima est consummatio, quam faciet altissimus, et misericordia eius ut veniat, et nequaquam longe est consummatio iudicii eius (82, 2). altissimus enim accelerans accelerabit tempora sua et

---

[1]) 76, 2—4: quia discedens discedes ab hac terra, verumtamen non ad mortem, sed ad reservationem temporum. ascende igitur verticem montis istius, et transibunt in conspectu tuo omnes regiones terrae istius et figura orbis et vertex montium et profundum vallium et profunda maris et numerus fluviorum, ut videas quod relinquis et quo vadis. hoc autem continget post XL dies.

[2]) Am 10ten (Jerem. 52, 12) oder 7ten (2 Kön. 25, 8) des 5. Monats war Jerusalem zerstört worden, vgl. auch Baruch 1, 1.

[3]) 81, 4: et revelavit mihi (altissimus) verbum, ut solatium adferret, et ostendit mihi visiones, ne iterum angustiarer, et demonstravit mihi mysteria temporum et adventum horarum ostendit mihi.

adducens adducet horas suas (83, 1). Man soll die Herzen zu dem früheren Glauben bereiten, ne ab utroque saeculo comprehendamini, quod abducti sitis hic et illic cruciemini (85, 3). Dasselbe will Baruch auch den Brüdern in Babylonien geschrieben haben (85, 6). Die Jugend des Weltalters ist vorübergegangen, die Kraft der Schöpfung bereits erschöpft, nur wenig fehlt noch zu der Ankunft der Zeiten (85, 10). Diesen Brief soll man lesen und namentlich an den Fasttagen bedenken (86, 2).

Schürer (2. Ausg. II, 641 f.) will hier noch nicht den ursprünglichen Schluss des Buches anerkennen. Aus 77, 19 schliesst er, dass noch ein Schreiben an die $2^{1}/_{2}$ Stämme in Babylon folgte. Allein sollte die Apokalypse des Baruch zweimal dasselbe (vgl. 85, 6) geboten haben? Zweitens müsse nach 76, 3. 4 noch erzählt gewesen sein, „wie dem Baruch von einem hohen Berge aus alle Länder der Erde gezeigt wurden, und wie er darauf hinweggenommen wurde von der Erde." Allein nach 46, 7 soll die Entrückung Baruch's geheim bleiben. Unser Apokalyptiker wagte es eben nicht, den Himmelfahrten eines Henoch, Elias, Moses noch eine des Baruch offen hinzuzufügen.

Wir haben also die Apokalypse des Baruch, welche der Syrer recht treu wiedergegeben hat, noch in wesentlicher Ursprünglichkeit. In der letzten Zeit Trajan's stellt sie die Erwartungen dar, welche die morgenländische Judenschaft zu weitverbreitetem Aufstande gegen die römische Herrschaft trieben, welche dann zu dem blutigen Barkochba-Kriege (seit 132) führten. Das Christenthum bleibt nicht unbeachtet, aber soll als eine Apostasie vom Judenthum schon vor der eigentlichen Endzeit sein entscheidendes Gericht erhalten [1]). Ich will nicht

[1]) Von einer tiefgehenden Berührung durch die christliche Johannes-Apokalypse, wie sie Volkmar (4 Ezr. S. 399 f.) in dem jüdischen Ezra-Propheten wahrnehmen wollte, ist hier auch nicht das Mindeste zu bemerken. Und doch dürfte man bei dem Nachfolger des Ezra-Propheten, wenn jene Ansicht richtig wäre, irgend welche Beziehung auf die Johannes-Apokalypse wohl erwarten.

sagen, dass die paulinische Fassung des Christenthums besonders berücksichtigt würde. Aber es lohnt sich doch, diesen jüdischen Apokalyptiker mit dem christlichen Heidenapostel zu vergleichen. Wie dem Paulus (Röm. 5, 12), steht es auch diesem Baruch fest, dass durch Adam's Sünde der Tod in die Welt gekommen ist (17, 3. 23, 4. 56, 6). Aber wenn Abraham dem Paulus als der Stammvater der Glaubensgerechtigkeit gilt, so stattet ihn unser Baruch (57, 2) aus mit dem ungeschriebenen Gesetze, welches dann durch Moses für alle Zeit in das helle Licht tritt (17, 4. 59, 2). Während Paulus behauptet, dass Rechtfertigung vor Gott durch das Gesetz unmöglich ist, nur durch den christlichen Glauben erreicht werden kann, erkennt der Apokalyptiker Baruch keinen Gegensatz des Glaubens, welcher Lohn erhalten wird[1]), und des Gesetzes, durch dessen Erfüllung nicht Wenige gerechtfertigt worden sind[2]). Das Christenthum gilt ihm als Abfall von den Bündnissen und dem Gesetze Gottes (41, 2. 42, 4). Die Weltherrschaft des Heidenthums aber erscheint unserm Baruch um so mehr als vergänglich, als Sion schon zu David's und Salomo's Zeiten die gebührende Weltherrschaft besass (61, 7).

---

[1]) 54, 16: certo enim qui credit recipiet mercedem. 59, 2: illo enim tempore lucerna legis aeternae illuxit omnibus, qui sedebant in tenebris, quae credentibus annuntiaret promissionem mercedis eorum et incredulis tormentum ignis reservatum eis.

[2]) 14, 12: iusti — habent apud te vim operum custoditam in thesauris. 21, 11 alii non pauci iustificati sunt. 24, 1 thesauri, in quibus iustitia eorum, qui iustificati sunt in creatura, collecta est. 51, 7 qui autem salvati sunt in operibus suis. 85, 1. 2 patres nostros adiutores, iustos et prophetas et sanctos. — confidentes erant in operibus suis.

XI.

Die paulinische Christologie im Verhältniss zu dem Gegensatze von ΣΑΡΞ und ΠΝΕΥΜΑ.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann** in Strassburg i. E.

Folgende Ausführungen sind zunächst veranlasst durch Beschäftigung mit den neuesten Darstellungen des Paulinismus, insonderheit seines christologischen Mittelpunkts bei C. Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886, S. 120 f.) und bei O. Pfleiderer (Das Urchristenthum, 1887, S. 211 f.). Aber noch abgesehen davon fühlte ich das Bedürfniss, meine frühere Veröffentlichung „Zur paulinischen Präexistenzlehre“ (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1884, S. 129 f.) theils überhaupt zu ergänzen, theils nach einigen Richtungen näher zu begründen. Es handelt sich dabei zumeist um gewisse feinere Unterscheidungen, welche die Begriffe *ἄνθρωπος ἐπουράνιος, ἔσχατος Ἀδάμ, εἰκὼν τοῦ θεοῦ* betreffen, ausserdem aber auch um das Mass und die Tragweite der Consequenz, womit bekannte, allumfassende Gegensätze, darin das Denken des Apostels sich bewegt, auch bei Entwerfung seines Christusbegriffs durchgeführt worden sind. „Dieser Begriff ergab sich dem Apostel aus seinen Voraussetzungen mit einer gewissen Nothwendigkeit und ist eine Schöpfung seines Denkens; aber er war ohne Zweifel durch gewisse jüdische Vorstellungen nahe gelegt“ — sagt Weizsäcker (S. 124) — und der exegetische Befund giebt einer solchen Auffassung in ausgedehntestem Umfange Recht.

1. *Χριστὸς κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα.*

Das *εὐαγγέλιον θεοῦ* (Röm. 1, 1), *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις* (1, 2), bewegt sich, was seinen specifischen Inhalt betrifft, *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (1, 3), womit also nicht eine Selbstunterscheidung in Gott, ein hypostatischer Logos, sondern die in den prophetischen Schriften vorausgezeichnete Messiaspersönlichkeit gemeint ist; daher wird mit *τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυίδ* geradezu der Hauptzug aus dem alttestamentlichen Signalement aufgenommen. Aber diese, auch dem Evangelium der zwölf Apostel und demjenigen der Judaisten geläufige, Begriffsbestimmung ist dem Paulus doch nur das nebensächliche, das accidentelle Moment. Es ist nur die Aussenseite an der Person des Messias, sein *ἔξω ἄνθρωπος*, darauf sich die von den Judaisten zur Hauptsache gemachte Davidssohnschaft bezieht. Sie blieben principiell stehen bei dem *Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* (Röm. 9, 5), vereinigten die diesen constituirenden Momente, hypostasirten dieselben und recognoscirten sie ebenso auch in dem auferstandenen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Klöpper, Zweiter Korintherbrief, S. 291). Paulus aber hat diesen Christus kaum mit *κατὰ σάρκα* als das bezeichnet, was er ist, so fährt er fort: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* (1, 4). Es werden also zwei Zustandsformen unterschieden: in der ersten erscheint der Sohn Gottes als Davidssohn kraft seiner Geburt (*κατὰ σάρκα*). Aber in dieser irdisch-menschlichen, volksthümlich umgrenzten Erscheinung des Davidssohnes kam die Gottessohnschaft doch nur in inadäquater Form zur Darstellung; den vollen Begriff der Gottessohnschaft erweist er erst in der zweiten Zustandsform: dies der Grund der Wiederholung des *υἱοῦ θεοῦ* in der Beschreibung dessen, was Christus *κατὰ πνεῦμα*, seiner geistigen Innenseite nach ist (Klöpper, Kolosserbrief, S. 258). Dabei entsprechen sich die Bestimmungen auf beiden Kehrseiten genau. Als Sohn Gottes im nationalen Sinn ist er *γενόμενος*, als Sohn Gottes

im universalen Sinn ist er ὁρισθείς: geboren sein ist Resultat eines Naturverlaufs; bestimmt, wörtlich „begrenzt", d. h. in feste Ausprägung gebracht werden, ist Resultat einer zweckvollen göttlichen Wirkung. Und zwar ὁρισθεὶς ἐν δυνάμει, in Macht, also nicht in der vom Geborensein als Mensch ausgehenden Schwachheit belassen, den Leiden und Versuchungen unterworfen. Von dieser seiner endlichen Beschränkung ist nach göttlicher Bestimmung und Wirkung Jesus als der Χριστὸς κατὰ πνεῦμα losgelöst. Wenn es aber speciell heisst κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, so sind zwei Auslegungen dieses etwas dunkeln Ausdruckes versucht worden. Kennt der Apostel sonst ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nur vermöge eines ungenauen Sprachgebrauchs, wo eigentlich der νοῦς zu nennen gewesen wäre, so ist in Jesus Christus der νοῦς von vornherein pneumatisch; sein ἔσω ἄνθρωπος ist πνεῦμα ἁγιωσύνης, der das irdische Thun und Lassen des Davidssohnes leitende Geist voller Heiligkeit. Also nicht gezeugt ist er für Paulus aus dem heiligen Geist, aber auch nicht blos gesalbt und ausgerüstet damit, sondern das πνεῦμα ἁγιωσύνης ist das personbildende Princip der Messiaspersönlichkeit (so z. B. Hoekstra, Theol. Tijdschrift, 1868, S. 604 f.). Der Unterschied zwischen dem paulinischen Christus und den gewöhnlichen Menschen läuft sonach darauf hinaus, dass diese ihrem Wesen nach σάρξ sind, das belebt wird von einer ψυχή, die unter günstigen Umständen vom πνεῦμα verdrängt, deren νοῦς zum πνεῦμα potenzirt werden kann, während bei Christus die persönliche Entwickelung von vornherein κατὰ πνεῦμα erfolgt, was den Materialgrund seiner Gottessohnschaft im übertheokratischen, im metaphysischen Sinne bildet, seine Herkunft ἐξ οὐρανοῦ (1 Kor. 15, 47) documentirt (Pfleiderer, S. 212 f.). Nun heisst es aber weiter: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν auf der Seite des πνεῦμα, entsprechend dem ἐκ σπέρματος Δαυίδ auf Seiten der σάρξ. Daraus erhellt zunächst, dass jenes göttliche Bestimmen (ὁρίζειν) nicht als ein vorzeitlicher Act Gottes, als Zeugung des Sohnes im Sinne der Dogmatik gedacht ist, sondern vielmehr seine Realisation in der Auferweckung von den Todten findet. In der

ἀνάστασις wird Christus als in Macht bestimmter Gottessohn vorgeführt. Daher liegt wahrscheinlich eine Reflexion auf Ps. 2, 7 zu Grunde: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (Act. 13, 33. Hbr. 1, 5). Da nun jedenfalls die Auferstehung das *σήμερον* der Einsetzung zum Sohn Gottes im höheren Sinne bildet, will man auch das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* zuweilen von dem Geist verstehen, welchen er nach Abstreifung der sarkischen Schranke als Ausrüstung zu dem zur Rechten Gottes geübten Herrscheramt empfangen hat (Klöpper, S. 258). Dafür spricht, von der Aussage 1 Kor. 15, 45 *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* vorläufig abgesehen, die rundeste Antwort, welche Paulus auf die Frage, was Christus sei, in Bereitschaft hält: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2 Kor. 3, 17). Ist er schlechthin Geist, so ist damit aus seinem Wesen entfernt, was dem Geist entgegengesetzt ist, die *σάρξ*. Unmöglich also wäre etwa der *υἱὸς Δαυίδ* Röm. 1, 3 als Subject zu dem Satze *πνεῦμά ἐστιν* zu denken. Erst der Auferstandene ist schlechthin ein Wesen, in welchem als lebendigmachendes Princip die ganze Fülle des göttlichen Geistes wohnt (Klöpper, S. 259). Da aber der Auferstandene factisch (*ἐν δυνάμει*) in den Vollbesitz einer Gottessohnschaft getreten ist, die in niederer Form auch schon dem irdischen Christus eignete, so wird auch das in Folge der Auferstehung eingetretene Geistsein vorher schon irgendwie latent vorhanden gewesen sein. Und eben dies scheint die gewählte Formel *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* andeuten zu wollen, so dass dieses *πνεῦμα* gleichsam als Bindeglied beider Zustandsformen erscheint; vgl. Lobstein, Préexistence, S. 32: la résurrection = l'éclosion et l'épanouissement de ce qui existait déjà comme germe = *πνεῦμα ἁγιωσύνης*; S. 33: le facteur essentiel de sa personnalité. Somit bezeichnet diese Formel „den inneren Wesensgrund der Gottessohnschaft“ (Pfleiderer, S. 212), die andere (*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*) aber die vermittelnde Ursache für die Vollerscheinung und kraftvolle Bethätigung der Gottessohnschaft. Was er vermöge des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* potenziell schon war, das wurde er mit der *ἀνάστασις* auch

actuell, in voller Wirklichkeit, ἐν δυνάμει. „Das, was er als der geweissagte Sohn Gottes werden sollte, das ist doch im irdischen Leben nur der Weissagung entsprechend eingeleitet, aber ausgeführt ist es jetzt erst mit und nach seiner Auferstehung, und damit hat das irdische Leben seinen Zweck erfüllt und seine Bedeutung ist vorüber" (Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, S. 122).

2. Die σὰρξ Χριστοῦ.

Aus dem Gesagten erhellt zunächst, dass, weil *Χριστὸς κατὰ σάρκα* = Davidssohn, mit der *σάρξ* zusammenhängen die nationale Abstammung 2 Kor. 11, 18. 22, die Beschneidung Röm. 2, 28. Phil. 3, 3 f., die messianische Amtsthätigkeit lediglich innerhalb Israels Röm. 15, 8. Das aber ist die höchste, aber auch die letzte Bevorzugung Israels, dass ihm *ὁ Χριστός* wenigstens *τὸ κατὰ σάρκα* angehört Röm. 9, 5 (vgl. H. Schultz, Jahrb. f. d. Th. 1868, S. 483; Klöpper, Zweiter Korintherbrief S. 284 f.). Bedenklicher wird die Vorstellung dieses *Χριστὸς κατὰ σάρκα* erst, wenn wir uns der Beziehungen des Begriffes *σάρξ* zu den Begriffen *νόμος* und *ἁμαρτία* erinnern. In ersterer Beziehung wird die Consequenz Gal. 4, 4 gezogen: der fleischlich, d. h. vom Weib Geborene ist auch *γενόμενος ὑπὸ νόμον*, so dass Paulus mit der positiven Stellung, welche der geschichtliche Christus zum Gesetz eingenommen hatte, ganz einverstanden erscheint. Erst durch den Tod konnte Christus nach Röm. 7, 1—3 aus diesem Verband mit dem Gesetz ausgelöst und befreit werden. Nun aber die *ἁμαρτία*. In dieser Beziehung handelt es sich um den Sinn von Röm. 8, 3 *τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Damit wird auf der einen Seite Gleichheit, auf der anderen Ungleichheit gesetzt. Denn der Begriff der Aehnlichkeit bringt es mit sich, dass bei und trotz aller Gleichheit auch ein Moment der Ungleichheit existirt. Nur frägt sich, auf welcher Seite dasselbe liegt und in welchem Umfange es zu nehmen ist.

Die gewöhnliche Erklärung, der zufolge in *ἐν ὁμοιώματι* die Negation der Sünde läge, die sonst mit dem Begriffe *σάρξ*

verbunden ist (Meyer, Weiss, Oltramare, Göbel in den Commentaren; Sabatier, St. Paul, S. 285. 2. Ausg. S. 306 f.; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 182 f.; Baur, Paulus, II, S. 269; R. Schmidt, Die paulinische Christologie, S. 99; Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2, 5—11, S. 36. 39; Weizsäcker, S. 123), hat besonders Zeller (Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1870, S. 301 f.) begründet, dem sich W. Grimm (ebend. 1873, S. 44) anschloss. Hier wird entscheidender Werth darauf gelegt, dass in ὁμοίωμα bei aller Annäherung doch niemals die volle Gleichheit liege; das Wort bedeute eine Sache, die einer anderen ähnlich ist (so Röm. 6, 5, weil wir nicht mit Tod und Auferstehen Jesu selbst unmittelbar zusammenwachsen können), Aehnlichkeit (Röm. 5, 14 mit der Uebertretung Adam's), Bild (Röm. 1, 23 ὁμοίωμα εἰκόνος ἀνθρώπου, wofür auch εἰκὼν ἀνθρώπου schlechtweg stehen könnte, wenn der Verfasser nicht den Gedanken ausdrücken wollte, dass die Götterbilder nicht unmittelbare Abbilder bestimmter Menschen, sondern nur nach dem menschlichen Typus überhaupt entworfen sind), Aussehen und Gestalt (Apok. 9, 7 ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις). Jedenfalls ist die Bedeutung „Gestalt" aus LXX gesichert und passt als die allgemeinste für alle neutestamentlichen Stellen. So steht Phil. 2, 7 ὁμοίωμα parallel mit σχῆμα, forma mit habitus. Christus ist nämlich ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, in einen Aehnlichkeitszustand mit Menschen, in menschliche Gestalt eingetreten, wobei immerhin noch ein Moment der Ungleichheit vorbehalten ist; denn das ὁμοίωμα ἀνθρώπων ist als eine zwar wirkliche (gegen Doketismus), aber doch nur äusserliche materielle Form (2 Kor. 4, 7. 5, 1—4) für den πνεῦμα seienden und bleibenden Christus gedacht (Holsten in Jahrb. f. protest. Theologie, 1876, S. 132; Weiffenbach, S. 34 f.; E. Haupt, Theol. Literaturzeitung, 1884, S. 265). „Wie etwa ein Reisender in fremden Ländern sich eine der dortigen Tracht nachgemachte Kleidung verschafft" (Pfleiderer, S. 219), so verhält es sich mit diesem ὁμοίωμα; es bezeichnet eine mehr erborgte Gleichartigkeit der äusseren Er-

scheinung, nicht eine angestammte des Wesens, also Homöusie, nicht Homousie: in casu etwas dem sündenbehafteten Fleische Aehnliches. „Ein solches ist aber eine sündlose σὰρξ ebenso gewiss, als der Leib eines Kranken dem eines Gesunden ähnlich ist." Daraus aber erhellt, „dass die σάρξ Christi der σὰρξ ἁμαρτίας nur theilweise gleichartig war: gleichartig, wiefern diese eine σάρξ, ungleichartig, wiefern sie mit Sünde behaftet ist" (Zeller, S. 306).

Somit wäre Christi Leib nur darin, dass er Fleisch war, demjenigen der übrigen Menschen gleich; das Moment der Gleichheit wäre in σάρξ, dasjenige der Ungleichheit in ἁμαρτίας vertreten. Gerade um diese nur relative Correspondenz, das blos analoge, nicht aber identische Sein auszudrücken, wäre der Ausdruck ὁμοίωμα gewählt. Er erschien in dem nämlichen Fleische, welches der natürlichen Menschheit Grund der Sünde war (K. Schmidt, S. 101), so dass die σὰρξ Χριστοῦ allein nicht sündenbefleckt, sondern nur für die Folgen der Sünde empfänglich, vor Allem leidens- und straffähig war. Diese Erklärung empfiehlt sich dadurch, dass sie gegen das Bedenkliche der Berührung mit dem Fleische eine ausdrückliche Remedur bringt. Dafür zeigt sich auf einer anderen Seite auch wieder ein schwacher Punkt; wir meinen die Zertheilung der beiden in ὁμοίωμα liegenden entgegengesetzten Momente auf σὰρξ und ἁμαρτία, während doch σάρξ ἁμαρτίας, zumal nach den Ausführungen des Römerbriefes, einen unzertrennlich zusammengehörigen Begriff bildet. Ungetrennt dagegen („in der Nachgestalt des Sündenfleisches") fassen die Formel zunächst Krehl, Baur und Hilgenfeld (Zeitschrift, 1871, S. 182 f.; 1874, S. 171 f.), welche aus der Stelle herauslesen, dass Christi Leib unserem Sündenfleisch nur ähnlich gewesen sei. Ebenso jetzt auch Pfleiderer, jedoch unter voller Anerkennung des zweideutigen Charakters der Ausdrücke und der, wenigstens für unser modernes Denken bestehenden, Berechtigung des Einwandes, dass auf diesem Wege ein doketischer Zug in das paulinische Christusbild komme (S. 220). Und doch muss dem Apostel vielmehr Alles darauf

ankommen, ein möglichst intimes Verhältniss Christi zur menschlichen σάρξ auszusagen; denn darauf, dass die menschheitliche σάρξ in der σὰρξ Χριστοῦ wirklich zum Tode getroffen wurde, ruht der ganze Zusammenhang der Stelle. Die Möglichkeit aller Erlösung liegt darin, dass Christus nicht in eine blos sittlich indifferente Verbindung mit der menschlichen Natur tritt, sondern auf die σὰρξ ἁμαρτίας, und zwar auf die wirkliche, nicht blos scheinbare, kommt es an, zumal wenn, was hier allerdings nicht ausführlich erwiesen werden kann, Paulus nicht blos eine ideale und imputative Gerechtigkeit, sondern auch eine reale ἀπολύτρωσις und ζωοποίησις lehrt (gegen Pfleiderer's jetzige Auffassung, S. 121. 232). Ein Leib ohne Sündenfleisch wäre ein Scheinleib; hätte Paulus einen solchen gedacht, so hätte er geschrieben ἐν ὁμοιώματι σαρκός, wodurch der Begriff der Aehnlichkeit im Unterschiede zu demjenigen der Gleichheit direct auf das Fleisch bezogen wäre. Die gewöhnliche Erklärung dagegen wäre etwa auszudrücken gewesen mit ἐν σαρκὶ χωρὶς ἁμαρτίας. Aber gerade eine solche Zusammenstellung wäre für Paulus eine Contradictio in adjecto, wie denn auch die Vertreter der gewöhnlichen Erklärung das Beherrschtwerden des Fleisches von der Sünde nicht zum Wesen der σάρξ rechnen möchten. Aber mit der sündlichen Qualität der σάρξ verliert, wie auch Pfleiderer (187 f.) anerkennt, der ganze Paulinismus seinen Halt. Sünde ist nothwendige, inhärirende Qualität der σάρξ und davon kann es keine Ausnahme geben. Ohne σὰρξ ἁμαρτίας hätte Christus niemals den νόμος kennen lernen, ὑπὸ νόμον γενόμενος sein können; ohne σὰρξ ἁμαρτίας hätte er auch mit der σάρξ nicht die ἁμαρτία an sich selbst können zum Tode bringen, und könnte es nicht heissen Röm. 6, 10 ὃ γὰρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν. Somit bleibt nur übrig, die nach dem Vorgang des Gennadius von Holsten (Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 436 f., Jahrb. 1875, S. 451 f.) und Overbeck (Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1869, S. 178 f.) begründete, von Hausrath, Lüdemann, Lipsius, Biedermann und Klöpper (S. 309 f. 312) befolgte Erklärung, der

zufolge ὁμοίωμα nicht den abstracten Begriff der ὁμοιότης, sondern ein concretes Etwas, ein ὁμοιωμένον τι, in sinnlich erscheinender Form Ab- und Nachgebildetes bezeichnet, wobei der hinzutretende Genetiv das παράδειγμα bezeichnet, von welchem der ὁμοιῶν das Abbild nimmt. So ist Christus nach Phil. 2, 7 erschienen in einer Form, welche Abbild war der Form, in welcher Menschen erscheinen (vgl. Weiffenbach, S. 35 f.). So ist auch ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας ein Abbild, welches vom Sündenfleisch genommen war, so dass demnach Christus zum Stoffe seines Leibes die gleiche σὰρξ ἁμαρτίας besass, wie andere Menschen auch. Die Anthropologie des Paulus bringt es schlechterdings mit sich, dass das, was von der σάρξ, auch von der ψυχή gilt; sein ἔξω ἄνθρωπος war der ἄνθρωπος ψυχικός.

Das Moment der Ungleichheit, das aber gleichwohl ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας liegt, besteht darin, dass Christus, wie eben gezeigt wurde, nicht geradezu in einen Menschen sich verwandelt hat, sondern eine der psychischen Menschheit direct entgegengesetzte Stellung zu der σάρξ einnehmen konnte und eingenommen hat, sofern er seinem ἔσω ἄνθρωπος nach πνεῦμα ἁγιωσύνης, „der directe Gegensatz zu σὰρξ ἁμαρτίας" (H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 400) gewesen und geblieben ist. „Aber doch so, dass die Daseinsform, welche er empfing, dieselbe war, wie wir sie tragen, die auch in ihm, nach ihrer natürlichen Art, nothwendig Widerspruch gegen den Willen Gottes, also Sünde hervorrufen musste, wenn nicht eine höhere Macht sie in die richtige Stellung zurückwies, die also auch in ihm Versuchung, Reizung zum Ungehorsam gegen den Willen Gottes mit sich brachte" (S. 407 f.). So bestätigt sich das obige Ergebniss, wonach im πνεῦμα ἁγιωσύνης der Grund lag, wesshalb die σάρξ, mit welcher Christus das dem Wesen Gottes entgegengesetzte Princip der ἁμαρτία angenommen hat, es doch nicht zur Sündenwirkung gebracht, keine subjective Sünde zur Folge hatte, weder im Bewusstsein, noch in der Lebensführung: er hat keine persönliche Erfahrung von Sünde gewonnen, weder innerliche, noch

thatsächliche, d. h. ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν 2 Kor. 5, 21. Scheint das widersprechend, so ist doch solcher Widerspruch schon in der allgemeinen Anthropologie des Apostels begründet und vorbereitet, der zufolge der Mensch „Fleisch" und „unter die Sünde verkauft" ist (Röm. 7, 14), gleichwohl aber nach seinem νοῦς oder „inneren Menschen" Wohlgefallen an Gottes Gesetz haben kann (Röm. 7, 22), und vollends die ethische Anthropologie ist ganz beherrscht von der Voraussetzung, dass die Fleischestriebe durch eine innere Reaction zum Rückgang gebracht und unwirksam gemacht werden können. Während aber bei allen Anderen, die aus dem Fleischeszustand in die pneumatische Daseinsweise umgesetzt werden, ein Umschwung von einem Gegenpol in den anderen statt hat, bestand die Personalunion von Fleisch und Geist im irdischen Christus nur in Form einer Spannung, die nie zu einem Bruch führte, wohl aber in Tod und Auferstehung Lösung erfahren hat. Wenn sonst die σάρξ auch den inneren Menschen gefangen nimmt unter ihr Gesetz, lähmte hier umgekehrt das πνεῦμα ἁγιωσύνης als Kern des ἔσω ἄνθρωπος von sich aus die σάρξ und liess es zu einer wirklichen παράβασις nicht kommen (R. Schmidt, S. 107). Der Grund der Unwirksamkeit der σάρξ liegt also gerade auf dem Punkt, worauf das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (statt ἄνθρωπος γενόμενος) und das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (statt ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας) hindeuten: dass nämlich für ihn nur ein verliehener, ein angenommener Zustand war, was für andere Menschen ihr natürlicher Zustand ist (H. Schultz, S. 407. 415). Statt von der sarkischen ἐπιθυμία inficirt zu werden, wurde die ψυχὴ ζῶσα vom πνεῦμα ἁγιωσύνης bestimmt, das er mit in das Erdendasein brachte, und welches, auf solche Weise auch wieder aus diesem Erdendasein hinausgebracht, aus dem Conflict gerettet, als siegreiche Macht erwiesen, zum πνεῦμα ζωοποιοῦν wurde.

3. Christus als πνεῦμα.

Kein Zweifel kann darüber sein, dass Paulus das wahre Wesen der Christuspersönlichkeit erst in dem auferstandenen

und eben damit auch erhöhten *κύριος* realisirt sieht. Aber gerade die Grundstelle 1 Kor. 15, 45 stimmt damit nicht überein, sofern das *ἐγένετο* kraft seines ersten Subjects (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν* = LXX Gen. 2, 7 für וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה wie 1, 20. 24 die Thierwelt als *ψυχὴ ζῶσα* charakterisirt ist) auch für das zweite eine Beziehung auf den göttlichen Schöpfungsact zu verlangen scheint. Um die *γένεσις* des zweiten Adam's handelt es sich so gut wie um diejenige des ersten; denn das eine *ἐγένετο* umfasst gleichmässig beide Satzglieder. Bezöge man es im zweiten Glied in einer der ersten Beziehung entgegengesetzten Weise auf die Auferstehung, so würde die Incongruenz sich ergeben, dass *ἐγένετο* beim ersten Adam ein Werden, beim zweiten den Uebergang aus einem Zustande in den anderen, aus der *σάρξ* in das *πνεῦμα*, bezeichnen würde. Consequent scheint daher allein Holsten zu verfahren, wenn er das zweite auf Gen. 1, 26 *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν*, d. h. auf die Schöpfung des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, der wegen seines erst nachgehenden Auftretens in der Menschheitsgeschichte (vgl. 1 Kor. 15, 46) *δεύτερος Ἀδάμ* heisst, bezieht: „weil Gott *πνεῦμα* ist, ward dieser Mensch als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ebenfalls *εἰς πνεῦμα*" (Das Evangelium des Paulus I, S. 432), womit zugleich wenigstens einigermaassen die Schwierigkeit sich erledigt, dass mit *οὕτως καὶ γέγραπται* die ganze Aussage von 1 Kor. 15, 45 als Citat eingeführt wird, während die herkömmliche Exegese doch nur die erste Hälfte derselben in der Schrift nachzuweisen vermag, während von der anderen der Satz Bengel's gilt: Caetera addit ex natura oppositorum[1]). „Mit solcher Hervorhebung der nur psychischen Leiblichkeit des ersten Menschen lässt die Schrift nämlich ausdrücklich Raum für die Bestimmung der Menschheit noch zu einer anderen Leiblichkeit als jener, die ihr von der ersten

[1]) Vgl. gegen die Annahme eines regelrechten und vollgültigen Citates Heinrici, Erster Korintherbrief, S. 538, u. Godet, S. 412. Jedenfalls ist die citirte Stelle durch den Zusatz *πρῶτος* bereichert, und selbst bei der Fassung Holsten's bleibt immer noch das *ζωοποιοῦν* ungedeckt.

Schöpfung her eignet" (Göbel, Neutestamentliche Schriften, III, S. 86).

Andererseits kann man wohl verstehen, wie Godet sich entsetzt über die Zumuthung, die Aussagen über die geschlechtlich differenzirte Schöpfung des Menschen und über seine Bestimmung, sich zu mehren, die Erde zu füllen, über alle Thiere zu herrschen und sammt diesen sich von allem Kraut der Erde zu nähren (Gen. 1, 27—30), auf den Idealmenschen, den präexistenten Christus beziehen zu sollen (Comm. sur la I. ep. aux Cor. II, S. 413). Aber es kann auch aus anderswo (Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1884, S. 134) entwickelten Gründen von einer unmittelbaren Beziehung von Gen. 1, 26 auf den „Himmelsmenschen" gar nicht gesprochen werden; zunächst bezieht Paulus die Stelle nach 1 Kor. 11, 7 auf das in der Schöpfungsordnung begründete Verhältniss der Geschlechter, und nur indirect schliesst er daraus, dass der Mann seine Eigenschaft als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* zunächst von Christus bezogen habe, von welchem diese Aussage in absolutem Sinne gilt. Der „Himmelsmensch" also ist vorweltlicher Natur; seine Eigenschaft als *ἔσχατος Ἀδάμ* aber gewinnt er erst im Hinblick auf das schon als geschichtliche Thatsache vorausgesetzte Auftreten eines *πρῶτος Ἀδάμ*, denn dieser ist nach Röm. 5, 14 *τύπος τοῦ μέλλοντος*, also nicht etwa in der Weise der Typologie des Hebräerbriefes sein irdischer Antityp, während andererseits aus der Entgegenstellung der *παρακοή* des Typus und der *ὑπακοή* des Antitypus 5, 19 hervorgeht, dass schon vor der Auferstehung im *Χριστὸς κατὰ σάρκα* der „zweite Adam" existirte. Somit beschränkt sich der Sinn des zunächst dem Schöpfungsbericht entstammten *ἐγένετο* darauf, dass auch der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* ein Geschöpf Gottes (Weizsäcker, S. 125), seine Schöpfung aber als ein Process zu denken ist, welcher verschiedene Stadien durchläuft (Phil. 2, 6—9) und erst mit der Auferstehung Christi seinen vorläufigen (vgl. 1 Kor. 15, 24. 28) Zielpunkt erreicht hat; erst als *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Röm. 1, 4) oder als *θανατωθεὶς τῇ σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ*

πνεύματι (1 Petr. 3, 18) ist er πνεῦμα ζωοποιοῦν auch für Andere geworden. Dies das Wahrheitsmoment in jener anderen Auffassung des ἐγένετο, der in einem Zusammenhang, welcher den psychischen Leib in Contrast zu der pneumatischen Qualität des Auferstehungsleibes stellt, geforderten Beziehung auf den Zeitpunkt, da das Genus der Auferstehungsleiblichkeit im Gegensatz zu der mit der Schöpfung Adam's gegebenen Entstehung psychischer Leiblichkeit in's Dasein getreten ist. So die gewöhnliche Erklärung, schon bei Ambrosiaster, neuerdings bei Ernesti, Meyer, Weiss, Heinrici, R. Schmidt S. 108 f.; vgl. auch Hellwag in den Theol. Jahrb. 1848, S. 240; H. Schultz, S. 413; Klöpper, Der Brief an die Kolosser, S. 220. Aber es fehlt auch nicht an einer Vermittelung, geahnt bei Godet (II, S. 417), angedeutet bei Weizsäcker (S. 123), ausgesprochen bei Pfleiderer, deutlicher und correcter als im früheren Werk (Der Paulinismus, S. 133 f. 141) im späteren (Das Urchristenthum, S. 213): „Da das Gewordensein (ἐγένετο) im ersten Glied des Verses vom Schöpfungsursprung zu verstehen ist, wird es auch im zweiten Glied in ebendemselben Sinne zu ergänzen sein, so dass also nach dieser Stelle Christus nicht erst von der Auferstehung an zum belebenden Geist geworden, sondern von allem Anfang an zu einem solchen Wesen geschaffen worden ist, als welches er sich freilich erst nach seiner geschichtlichen Erscheinung als letzter Adam wirksam erwies, sofern er, durch seine Auferstehung zum Erstling der Entschlafenen geworden, fortan das Princip der Belebung für die Seinen ist, und zwar ihrer gegenwärtigen innerlichen und künftigen leiblichen Belebung bei der Auferweckung." Was aber bewiesen werden soll mit dieser Doppelaussage, das ist nicht blos die Möglichkeit, sondern die Thatsächlichkeit eines σῶμα πνευματικόν (Klöpper, S. 219). Denn das Dasein dieser beiden Formen von Leiblichkeit ist bedingt durch das von der Schrift bezeugte Dasein zweier entsprechender Formen der Menschenschöpfung (Holsten, S. 434). Nur so weit reicht die Beweiskraft der Stelle nicht, dass (mit Holsten, S. 435) der „letzte Adam" als fertiges,

mit menschlichem Geistleib ausgestattetes Wesen schon vor das Erdendasein zu stellen wäre. Was präexistirt, das ist vielmehr nur der un- und übergeschichtliche ἄνθρωπος ἐπουράνιος (Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1884, S. 136 f.).

Somit wäre zu sagen: Der durch die Auferstehung über alle irdische Beschränktheit und Schwachheit Erhöhte ist eben damit das geworden, worauf er schon während seiner irdischen Existenz vermöge des ihm als personbildendes Princip einwohnenden πνεῦμα ἁγιωσύνης angelegt war. Nachdem letzteres von seiner endlichen Schranke, der Verbindung mit der heterogenen σάρξ befreit, aus derselben definitiv herausgetreten ist, hat es ein wirklich conformes Organ im σῶμα πνευματικόν gewonnen. Ein ausgebildetes Geistwesen ist vorhanden, versehen mit einer Leiblichkeit, welche das homogene Organ des Geistes ist, nicht mehr dessen Gegentheil, wie es das σῶμα ψυχικόν gewesen war. Dieses letztere, die σὰρξ Χριστοῦ, kann nur das Schicksal der φθορά erleiden (1 Kor. 15, 42), und nichts Anderes ist mit ὅτι ἐτάφη 1 Kor. 15, 4 ausgesagt, als dass mit der σάρξ auch der Χριστὸς κατὰ σάρκα und damit wieder die Schranken der Nationalität und Legalität von seiner Messiasschaft (Röm. 6, 6. 10. 7, 4. Gal. 3, 28. 5, 26. 6, 14. 15) definitiv abgethan und verschwunden sind (Klöpper, Zweiter Korintherbrief, S. 206 f. 281 f. 285. 290 f.). „Damit ist der Kreuzestod Christi Jesu als der Tod des Fleisches Jesu, das an dem Auferweckungsleben nicht mehr Theil nimmt, für Paulus zugleich die Erklärung Gottes, dass Alles, was der Messias durch das Fleisch ist, Weibessohn, Jude, nur die vorübergehende und vergangene Erscheinung des Messias ist und zum ewigen Wesen der Messiaspersönlichkeit nicht gehört“ (Holsten, Drei ungeschriebene Evangelien, S. 37). Wird also aus jenem ἐτάφη gewöhnlich das Gegentheil, die Auferweckung des in das Grab gelegten Leibes gefolgert, so widerspricht das nicht blos dem Fortgang (1 Kor. 15, 37. 50), sondern dem ganzen Geist des Paulinismus, demzufolge das Grab den Tod des national-religiösen, die Auferstehung die alleinige Gültigkeit des universalen Messiasideales bedeutet.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass die specifisch paulinische Formel *ἐν Χριστῷ* dem judenchristlichen Bewusstsein ganz fremd ist; *Χριστοῦ εἶναι* kann auch der Judaist wollen, aber *ἐν Χριστῷ εἶναι* kann nur, wer ihn als *πνεῦμα* kennt (Klöpper, S. 298). Was aber in diesem Worte beschlossen liegt (vgl. Klöpper, S. 207), erhellt aus der Erwägung, dass nach 1 Kor. 15, 42. 43 mit dem Begriffe des *πνεῦμα* die Begriffe der *ἀφθαρσία* oder *ζωή*, der *δόξα* und der *δύναμις* in Correlation stehen, als die Gegensätze zu den mit dem Begriffe der *σάρξ* ebenso unzertrennlich verbundenen Begriffen der *φθορά* (1 Kor. 15, 50. Röm. 8, 21) oder *θάνατος*, der *ἀτιμία* und der *ἀσθένεια* (2 Kor. 13, 4). Somit löst sich das Urtheil *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*, in welchem die ganze paulinische Christologie in nuce beschlossen liegt, auf in die drei anderen, dass er *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Kor. 15, 45), dass er *ὁ κύριος τῆς δόξης* (1 Kor. 2, 8) und dass er *θεοῦ δύναμις* ist (1 Kor. 1, 24), alles drei ebenso sehr für sich, wie für die an ihn Glaubenden, die mit ihm *ἓν πνεῦμα* sind (1 Kor. 6, 17). Sofern er also erstlich „lebendig machender Geist" ist, hat nicht blos der Tod die Macht über ihn verloren (Röm. 5, 10. 6, 9. 10), sondern es eignet ihm auch im Gegensatze zur *ψυχή*, die nur *ζῶσα* ist, d. h. eine angezündete, brennende, aber auch wieder erlöschende Flamme, Activität und Schöpferkraft, als einem kraft eigener Productivität leuchtenden Lichte, von dem auch andere Lichter gleichen Schein nehmen. Er ist daher für die Seinigen nicht blos Quelle ihres geistlichen und ewigen Lebens (Röm. 8, 2. 10), sondern vornehmlich auch, da ein vollkommenes Geistesleben ohne Organisation nicht denkbar ist, Ursache ihrer *ζωοποίησις* vermöge Begabung mit pneumatischer Leiblichkeit; ihm eignet die *ἐνέργεια*, das *σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης* zu machen (Phil. 3, 21), so dass wir *φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ (ἀνθρώπου) ἐπουρανίου* (1 Kor. 15, 49). Vgl. hierzu die verschiedene und doch wieder übereinstimmende Stellungnahme bei Heinrici, S. 539; Holsten, S. 434; Godet, S. 416 f.; Pfleiderer, S. 213; Göbel, S. 86. Was zweitens die

δόξα betrifft, so hat zwar Meyer unberechtigter Weise aus Joh. 1, 14. 2, 11. 14, 9 in den Paulinismus die Vorstellung eingetragen, dass schon dem irdischen Christus δόξα zukomme. Vielmehr hat der Χριστὸς κατὰ σάρκα nach Phil. 2, 6—8 die μορφὴ θεοῦ, die jedenfalls ἐν δόξῃ gedacht werden muss, mit der μορφὴ δούλου vertauscht und sich jeder göttlichen Erscheinungsweise, als mit der σὰρξ unvereinbar, begeben. Nachdem aber das zuvor latente πνεῦμα mit der Auferstehung frei und kräftig geworden war, strahlt auch ἡ δόξα τοῦ θεοῦ in ihrer höchsten und reinsten Form dauernd (also anders als aut dem Angesichte des Moses 2 Kor. 3, 7—13) ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, wie es der εἰκὼν τοῦ θεοῦ zukommt (2 Kor. 4, 4. 6); aber auch die Seinigen werden von ihm aus „in dasselbe Bild verwandelt“ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος (3, 18), ja sogar die κτίσις selbst will ihrer materiellen Beschaffenheit enthoben werden, strebt ihrem Vollendungszustande im Elemente des πνεῦμα entgegen εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 21). Endlich ist er δύναμις τοῦ θεοῦ auch nicht blos als ἐν δυνάμει erwiesener Gottessohn (Röm. 1, 4), sondern als Quelle einer alle Hemmnisse im Leben der Seinigen überwindenden Kraftfülle (2 Kor. 12, 9), so dass das Wort gilt πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ (1 Kor. 3, 22. 23), während dieser θεός selbst, wenn auch die κτίσις zu einem geistartigen Organismus seiner selbst geworden sein wird, in Wahrheit erscheint als τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor. 15, 28).

Kann man nun sagen, dass ein in solchen Bahnen und nach solchen Zielpunkten sich bewegendes Denken gemein judenchristlichen Ursprungs und Charakters sei, oder besteht der „hellenistische Anflug“, welchen Hilgenfeld (Einl. S. 223) darin wahrnimmt, zu Recht? Meines Erachtens kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

XII.

Verisimilia?[1]

Von

Dr. M. A. N. Rovers
in Arnheim (Holland).

Die Arbeit der beiden Amsterdamer Professoren, in ihrem Vaterlande so vielfach besprochen, wird der Mehrzahl der Leser dieser Zeitschrift nur beim Namen bekannt sein. Sie werden wahrscheinlich die Ankündigung von Dr. A. Harnack (Theol. Literaturzeitung vom 21. Mai 1887) und Dr. Holtzmann's Bericht im Theol. Jahresbericht von 1886 (S. 86) gelesen haben. Auch die Verhandlung von Dr. v. Manen (Jahrb. für prot. Theologie, XIII, 3, S. 395—431) über „Paulus Episcopus" wird ihnen nicht unbekannt geblieben sein. Einzelne, die unsere Sprache verstehen, haben vielleicht Dr. Kuenen's vorzügliche Beurtheilung gelesen (Theol. Tijdschrift, 1886, S. 491—536). Der geehrte Herausgeber wünschte in seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" eine „kurze Besprechung" aufzunehmen. Wir werden uns daher auf einzelne Bemerkungen beschränken müssen.

Die Anzahl von Widersprüchen im N. T. ist, nach den Herren Pierson und Naber, Legion. Irre ich mich, wenn ich gleichfalls bei ihnen einige Widersprüche zu entdecken meine?

In Hinsicht auf die Zeit des Entstehens der neutestamentlichen Schriften wird folgende Erklärung abgegeben: „Non credimus compositos esse libros Novi Testamenti post tempora, quibus hodie a peritis judicibus assignantur .... Sit

---

[1]) Verisimilia. Laceram conditionem N. T. exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber, Amstelodami, 1886.

conscripta Epistula ad Romanos circa annum 60 post Christum" (S. 294). Wie lässt sich mit dieser Zeitbestimmung vereinen, was wir an anderen Stellen lesen?

Der Galaterbrief versetzt uns in eine Zeit, da der Streit wegen der Beschneidung schon längst begraben war (S. 29). Doch kannte Justinus Martyr noch Christen, welche die Beschneidung als verpflichtend betrachteten — hieraus geht hervor, dass der Streit zu seiner Zeit noch nicht begraben war —, mit denen er nur dann in Gemeinschaft leben konnte, wenn sie nicht forderten, dass die Christen aus den Heiden den mosaischen Einsetzungen folgten (Dial. c. 47).

Gal. 4, 21—31 versetzt uns in die Zeit der Zerstörung Jerusalems. Es heisst ja: „Paulus episcopus, quum aliunde mutuabatur pericopen, in qua pneumatici Hierosolyma celebrabant, quorum causam nondum deseruerant, uti non poterat v. 21—31 eo sensu quo primitus conscripti fuerant. Sed captis Hierosolymis, oculi sursum attollebantur et urbs, quae jam penitus interiisse videbatur, fiebat ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ" (S. 41).

Unser zweiter Korintherbrief, worin jüdische Fragmente, welche wir in anderen Briefen antreffen, fehlen, enthält Auszüge aus pastoralen Briefen von Geistesverwandten des Paulus Episcopus und einen Brief von ihm selbst, welcher durch einen Anderen umgearbeitet wurde. Zwischen diesen Briefen liegt ein „satis magnum temporis spatium". Die Compilation von 2 Kor. konnte erst ziemlich lange Zeit nach 1 und 2 Thess., Gal. und 1 Kor. stattfinden (S. 100. 121. 122).

Der Brief an die Römer vergegenwärtigt uns die Zwiste, welche von Anfang an in der christlichen Kirche geherrscht haben (S. 123).

Bemerkenswerth ist allererst, was wir vom C. 10 dieses Briefes lesen. In einem jüdischen Fragmente (10, 1—8, 11—13) „hoc agebat scriptor ut infringeret fidem narrationum de nativitate et de resurrectione; itaque vim intulit loco, quem excitavit ex Deuteron. 30, 11—14 .... Sed tale documentum, quo supervacanea reddebatur omnis historiae fides tamquam ad salutem necessaria uti et sacerdotum vel apostolorum interventio-

nes, redactor usurpare non potuit, nisi plane aliorsum inverteret .... v. 10 jam est confessio salutis conditio. Sed post eximium, v. 13 devolvimur ad v. 14 et pueriles quaestiones, ut deducamur ad illud: *πῶς δὲ ἀκούσωσιν ἄνευ κηρύσσοντος* et ad id quod primarium scriptori videtur: *πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν*, nam ipse inter sacerdotes receptus, ferre non potest, si quis forte doceat quum non legitime ad ministerium constitutus sit. Hoc agebatur: jam nunc scriptae sunt Ignatii Epistulae (wir unterstreichen) et christiana religio in artem redacta est" (S. 162). Mir kommt es vor, es wird ein Jeder eingestehen, dass die Uebereinstimmung mit den „periti judices" nicht besonders gross ist.

Bisweilen werden dem Leser Sachen verkündigt, worauf er am allerwenigsten vorbereitet war.

So vernimmt er in Bezug auf 1 Kor. 16 (S. 97. 98): „Non poterit hoc caput illustrare illorum temporum historiam .... Est in hoc capite aliquid coactum et artificiosum, unde magis etiam intricata fit quaestio de harum Epistularum origine. In Gal. 1 und 2 habebamus historica documenta, quorum varia origo, obscura et fortasse inutilia facta perplexa contaminatione; sed minime dubitavimus quin genuina testimonia essent, quae laterent. Verum in hoc capite nihil inest quod non fictum esse possit." Von der pars historica des Briefes an die Galater wird gesagt, dass sie erfüllt ist von Widersprüchen; sechszehn Mal werden hier das Ja und Nein einander gegenüberstehen (S. 26 sq.). Der Paulus des Galaterbriefes hat nie existirt; so geht es nicht an, sich gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte auf diesen Brief zu berufen (p. 190 sq.) — jedoch meint man versichern zu können, dass der Brief historische Documente enthalten wird. Wir hätten gerne vernommen, welche Documente auf den Namen „historica", welche testimonia auf den Namen „genuina" Anspruch machen können. Auch giebt es nach unsern Schriftstellern keinen Grund zu läugnen, dass die Briefe, welche Paulus' Namen tragen, durch den Episcopus an bestimmte Gemeinden geschrieben sind, „etiamsi fortasse (wir unterstreichen) alia documenta inter

scribendum adhibuerit" (S. 98). An welche Gemeinden? Doch gewiss nicht an diejenigen, an welche sie geschrieben sein sollten?[1]) Kaum konnten wir unseren Augen trauen, als wir lasen, dass der Episcopus vielleicht noch andere Documente benützte. Wiederholt wird gewiesen auf die pneumatische Richtung bei den Juden vor und nach unserer Zeitrechnung, aus deren Schriften in den paulinischen Briefen Fragmente werden aufgenommen sein[2]). Es heisst sogar, dass der grösste Theil dieser Briefe von jüdischem Ursprunge sei —[3]), wäre es eine zu gewagte Conjectur: Verbum fortasse certo certius delendum?

Die bis jetzt auch von den Theologen unserer Zeit gefolgte „interpretandi ratio" taugt nicht[4]). „Damnanda et abjicienda est." Die interpretes haben dies mit einander gemein, dass sie die grössten Schwierigkeiten übersehen, „quum in minutiis perpurgandis toti sint" (S. 291). Ist jetzt endlich die wahre „interpretandi ratio" durch die Verfasser der „Verisimilia" entdeckt?

Dem ersten Thessalonikerbrief wird eine besonders grosse

---

[1]) „Epistulae parum aut nihil conferunt ad historiam illorum temporum constituendam" (S. 96, Note).

[2]) In 1 und 2 Thess., Gal. und 1 Kor. „comperimus vetera ac magnam partem Israëlitica documenta" (S. 108).

[3]) „Pleraque omnia quibus Epistulae constant quas examinavimus, Judaicam originem habent" (S. 218).

[4]) l. l. p. 292. Jedesmal heisst es: „nunc demum recte intelligimus" u. s. w. So lesen wir z. B. auf S. 214: „Tenebatur pulchrum illud ἀγαπήσας — εἰς τέλος (Joh. 13, 1 b), quod nunc demum recte intelligimus (h. e. usque ad discipulorum obitum)" — „In hoc Evangelio ἴδιοι nunquam sunt Jesu discipuli, sed fideles in universum" (Note).

„Nunquam"! Aber ἴδιοι kommt in diesem Evangelium, die angeführte Stelle ausgenommen, nur einmal vor, nämlich Joh. 1, 11, wovon die Bedeutung also diese sein wird: „fideles in universum" haben den Logos nicht angenommen — sondern soviele ihn angenommen haben ....

Bedeutung zuerkannt. Was in anderen Briefen mit diesem Briefe, „tam vetus liber", „omnium vetustissima epistula" (S. 15. 16), im Streite ist, muss von viel späterem Ursprunge sein. Dieses gilt z. B. von der Eschatologie in 2 Kor. 4, 13 f.: „nil tale legitur quale est 1 Thess. 4, 13 sqq."; von der Soteriologie in 2 Kor. 5, 18—21: „nil tale scribitur ad Thessalonicenses vel illa aetate scribi potuit"[1]).

Auch andere Bücher des N. T. können gute Dienste leisten zur Widerlegung der paulinischen Briefe. Einzelne Beispiele, welche den Leser vielleicht an eine ganz veraltete Methode erinnern, mögen hier genügen: „Coll. Matth. 28, 19 vix credideris v. 17 (aus 1 Kor. 1) Apostolum ita loqui potuisse." „Quem hic (Röm. 8, 23. 25. 26) audimus multo minus confidenter loquitur majoremque dubitationibus locum relinquit et tam alienus est ab Christiana persuasione, ut v. 26 confutari potuerit locis quales sunt — — — — 1 Joh. 2, 1. Luc. 11, 1—4." Hoc fragmentum (Röm. 13, 1—7) difficulter conciliatur cum iis quae praecipiuntur Act. Apost. 5, 29 (S. 52, Note, 168. 169).

Ein Jeder kennt den Ursprung der Vertheilung der biblischen Schriften in Capitel. Dass diese ungemein fehlerhaft ist,

---

1) l. l. S. 121. Holtzmann hätte über Schmidt's Commentar auf 1 Thess. schärfer urtheilen sollen (Note, S. 289). Dieser Gelehrte spricht sich jedoch über den Werth dieses Werkes gar nicht aus. Möge es wahr sein „Schmidtium difficultates nunquam coram intueri et clausis oculis monstra praetervehi" — die Verfasser der „Verisimilia" hatten das Recht nicht, den ersten Stein auf ihn zu werfen. So weit ging er jedenfalls nicht, dass er 1 Thess. als Waffe gegen andere Briefe benützte. Von Holtzmann's Behauptung (S. 283): „Besprechung der aus dem früheren heidnischen Leben der Gemeindeglieder herrührenden sittlichen Schäden (1 Thess. 4, 1—12) leitet über zu den Belehrungen (lese: zu der Hauptsache, den Belehrungen) über die Parusie" heisst es: „Hoc quidem falsum est, vide modo *ἵνα μὴ λυπῆσθε* et *παρακαλεῖτε ἀλλήλους* (S. 13 und 18)." Aber der Anfang von v. 13: *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κεκοιμημένων* wird ausgelassen. Die Conclusion: „qui scripsit v. 13 sqq. non vult „belehren"" ist also falsch.

wird Niemand leugnen. Doch wird der Brief an die Römer noch Capitel für Capitel erklärt: Tractatur II, Tractatur III, Tractatur IV u. s. w. Die Forderung, jetzt an den Interpreten gestellt, scheint also nicht allein: „Verbum verbo"[1]), sondern auch: „Caput capite".

Um über die neue „interpretandi ratio" urtheilen zu können, müssen wir aus den besprochenen Briefen wenigstens einzelne Capitel nachschlagen, welche durch die Schriftsteller einer schärferen Kritik unterworfen wurden.

Wir fangen an mit 1 Kor. 16 (S. 97. 98), worüber der Leser schon etwas vernahm. Da in v. 1 (vgl. v. 3) *οἱ ἅγιοι* auf die dürftigen Christen zu Jerusalem hindeutet, müssen diese auch in v. 15 gemeint sein, welcher darum grosse Schwierigkeiten bietet: „Cur enim Stephanas Achaeus officium suum pollicitus est Ecclesiae Hierosolymitanae?" Die „magna difficultas" verschwindet, wenn man bedenkt, dass die Christen im Allgemeinen *οἱ ἅγιοι* genannt wurden, auch *κλητοὶ ἅγιοι*, wie z. B. im Anfang dieses Briefes. V. 5—8 stammen von Jemand, „qui opus colorare voluit, nec satis cogitavit temporum et locorum intervalla". Es giebt hier doch eine Verwirrung: Paulus wird bis Pfingsten in Ephesus bleiben und will später durch Macedonien nach Korinth gehen und dort einige Zeit sich aufhalten. Aber vielleicht wird er, anstatt in Korinth zu überwintern, im Anfang September mit dem Schiffe nach Jerusalem abreisen. Nun giebt es zwischen Pfingsten und dem Monat September nur einen kleinen Zeitraum: warum wurde die Zeit verschwendet mit „temere" hin und her zu ziehen? Es ist freilich schwer, die Antwort auf eine solche Kritik zu geben. Dass Paulus' längerer oder kürzerer Aufenthalt zu Korinth von der Sammlung abhängig sei (v. 4), wird verschwiegen, ebenso der Schluss von v. 7: *ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ*. Das Reisen mit dem Schiffe im Monate September kann nicht auf Rechnung von dem Unbekannten gestellt werden, „qui opus colorare voluit", da er davon kein Wort sagt.

---

[1]) Vgl. hierüber Kuenen, l. l. S. 523 ff.

Die Bemerkung: „a pentecoste usque ad mensem Septembrem exiguum intervallum“ hätte also hinterbleiben können. Aber wir sind noch nicht am Ende: V. 10 post 1 Kor. 4, 17 exspectaverit quispiam non *ἐάν*, sed *ὅταν δὲ ἔλθῃ*. War es denn unmöglich, dass Timotheus das Ziel seiner Reise noch nicht erreicht hatte im Augenblick, da der Brief zu Korinth ankommen sollte? Es sei mir erlaubt, die Verfasser ausserdem zu erinnern, dass schon Rückert vorstellte *ὅταν* zu lesen. Können sie diese Vermuthung annehmen, so ist auch diese Schwierigkeit für sie fortgenommen. Auf die Frage: „Quomodo eo consilio quod memoratur 4, 17, Timotheus mitti potuit ab eo qui ne hoc quidem novit possitne *ἀφόβως* versari et tuto relinquere eos quorum causa iter suscepisset; quum praesertim ne illud quidem supervacaneum sit monere: *μή τις αὐτὸν ἐξουθενήσῃ?*“ könnte Jemand u. A. antworten, dass der Verfasser selbst auch zu Ephesus blieb, wären da auch *πολλοὶ ἀντικείμενοι* (v. 9). V. 16, 11 *ἐκδέχομαι* inutile est post 4, 17. Si quis mittitur tam accurate descripto consilio, exspectamus sane eum rediturum esse“ — aber auch in den Briefen der Classiker wird der „philologus“ (Dr. S. A. Naber) doch auch hier und da ein „verbum inutile“ entdeckt haben. „Cur Apollo facta fuit mentio (v. 12), si scriptor nihil aliud de eo dicendum habet?“ Aber war es denn wirklich für die Korinther, zumal für die Anhänger des Apollos unter ihnen, von so wenig Bedeutung zu erfahren, dass Paulus, anstatt ihn zurück zu halten, ihn gerade zum Besuch der Gemeinde angeregt hatte? „Mirum est quod asseveratur v. 21. Subscriptionis ejusmodi fides est ut supervacaneum sit aliquid addere. Aut nota est aut non est. Si nota est, v. 21 omitti potuit, si non nota est, addito versu non proficitur.“ Doch ist solch eine „subscriptio“ nicht seltsam in den Briefen der Alten. Cicero schreibt ja in einem seiner Briefe an Atticus (L. XI, Ep. 2): „Nosti familiares. Signum requirunt aut manum: dices me propter custodias ea vitasse.“ An v. 22, welcher deutlich alle Kennzeichen einer Glosse trägt, haben unsere Verfasser keinen Anstoss genommen. Was den Schluss

des Briefes betrifft: „fieri potest ut scriptor scribendi finem fecerit 1 Kor. 15, 58; fieri item potest ut itidem genuini versus sint 16, 19—24 vel 21—24 (die Bedenken gegen v. 21 scheinen also nicht besonders gross zu sein); fieri etam, potest ut genuina epistulae clausula perierit: deinde difficile est conjicere veram causam, cur quis reliqua addiderit, nam variae incidere potuerunt." Straatman, der 1 Kor. 15, 33—35 bestimmt unecht nannte, wird gefragt: „Unde hoc ei revelatum fuit? Suntne igitur genuini v. 29 sqq., et quo sensu genuini appellandi sunt?" (S. 292) — was jedoch den Schreiber selbst nicht abhält, von Versen zu sprechen, welche vielleicht „genuini" sind. Unde hoc iis revelatum fuit?

Wir schlagen ein paar Capitel aus dem Römerbriefe auf. Cap. 12 gehört zu den noch unverstandenen Capiteln. Einige interpretes scheinen die Ermahnung[1]) zu verdienen: „Vertant modo fideliter simulque ita ut ne veniant apud populum in suspicionem se scurrilem in modum voluisse jocari." Ist vielleicht jetzt der Schlüssel zur Erklärung dieses Capitels gefunden (S. 166—169)?

Nicht sehr ermuthigend heisst es: „hic, ut verum fateamur, omnia obscura, quod in capite paraenetico minime exspectaveris"; „hic nihil diligenter satis tractatum"; „quum talis textus conditio sit, jam nihil nobis non licitum est". Diejenigen, welche vielleicht von dieser stichdunklen Finsterniss bis jetzt nicht viel bemerkt hätten, können sich davon durch die folgenden Beweise überzeugen. „Nonne omnis *θυσία ζῶσα*" (v. 1)? Wäre es möglicherweise eine zu gewagte Conjectur, um *ζῶσαν* zu streichen?[2]). V. 6 sqq. „enumeratio non minus arida quam copiosa." Was beweist dies? „Inter prophetam et eum qui docet non arbritramur discrimen insane magnum fuisse." Behauptete aber der Schriftsteller, dass dieser Unter-

---

[1]) l. l. S. 291. Sie ist an Straatman und an mich gerichtet.

[2]) Michelsen schlägt vor zu lesen: *οἰκίαν ζῶσαν* (Theologisch Tijdschr., 1886, S. 488).

schied so erstaunend gross sei? Doch gab es eine deutliche Differenz zwischen dem Lehrer und dem Propheten[1]), auch noch in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wie u. A. aus der *Διδαχή* (vgl. c. XI) hervorgeht: die Lehrer sollen sich halten an die Verordnungen, die früher gemacht sind; wenn sie eine andere Lehre verkündigen, darf die Gemeinde nicht auf sie hören. Die Propheten dagegen sprechen im Geiste und dürfen durch die Gemeinde nicht erprobt werden. Sie sind ihre Hohepriester. „Est omnium virtutum perfectissima *φιλοξενία*?" Giebt vielleicht die Ermahnung: *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες* (v. 10) den Grund zu dieser Frage? Auf die folgende Frage: „quomodo eam exercebunt *οἱ διωκόμενοι*?" wird's wohl keine Antwort brauchen.

„Quam fractum est quod commendari videtur v. 18 et aliter certe sensit qui scripsit 2 Cor. 6, 14." Die letzte Bemerkung wird, wie ich fürchte, wenig Eindruck machen auf Diejenigen, welche diesen Vers und einige darauf folgenden mit Recht für eine Interpolation halten. „Quid scriptor dicere velit v. 20, in obscuro est" — ist es denn kein Citat, aus Sprüche 25, 21 und 22 entnommen? „V. 21 nusquam cum reliquis cohaeret" — ich sehe nicht ein, dass der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden so schwer zu entdecken sei.

Dieses Capitel enthält Excerpte aus verschiedenen Arbeiten, in welchen die Frage, wie der Israelit sich Griechen und Römern gegenüber zu betragen habe, „diversa ratione" beantwortet wird. Drei Personen treten hier mit ihren Rathgebungen auf: vom Ersten sind v. 1, 2^a, 14, 17^c, 19, 21; vom Zweiten v. 2^b, 9, 11; vom Dritten, einem Freunde der alten Sceptiker, der viel im Buche „der Prediger" gelesen hatte — welcher Richtung die beiden Ersten zugethan waren, erfahren wir nicht —, stammen v. $3-5^a$, 16^b, 12, 13, 17^a, 17^b, 18, 20, geschrieben zu der Zeit der Empörung der Juden gegen die Römer. Wer der Autor ist von v. 5^b-8; wer diese drei Antworten zusammengefügt hat; welche Gründe für das Dasein von Schriften

---

[1]) Vgl. 1 Kor. 12, 28; 14, 6. 26.

wie die obengenannten können herbeigeführt werden — auf alle diese Fragen bekommen wir keine Antwort[1]).

Wir müssen uns noch aufhalten bei Röm. 13, da die vorgetragene Conjectur hierdurch einigermassen in Kraft gewinnt (S. 169. 170).

Unsere Schriftsteller entdeckten drei Fragmente, deren kein einziges von christlichem Ursprunge sei. Beim ersten (v. 1—7) zeigt es sich deutlich genug: die Obrigkeit wird hier ja ohne etwaigen Vorbehalt gepriesen. Meint Jemand, dass von einem Juden solch eine Forderung zu unumschränktem Gehorsam gegen den römischen Kaiser am allerwenigsten zu erwarten ist — ihm wird erinnert, dass es hier ein Scepticus ist, der spricht, der die alte Philosophie, die Chokma, übte und einen Abscheu hatte vor Denen, welche die Empörung predigten. Ueberdies wird in v. 5 gelehrt, dass das Gewissen per se immer zum Gehorsam aufweckt — was also die Bedeutung von *διὰ τὴν συνείδησιν* sein wird. In v. 6 und 7 ist Matth. 22, 17 sq. nicht beachtet und das ganze Fragment — wie wir schon wissen — ist schwer in Uebereinstimmung zu bringen mit dem, was in Apost. 5, 29 vorgeschrieben wird. Die letzte Beweisführung ist gewiss nicht besonders schlagend. Wenn wir weiter lesen: „Hoc fragmentum receptum videtur postquam capite 12 itidem recepta fragmenta fuere repetita ex temporibus ultimi belli adversus Romanos gesti[2]). Haec doctrina

---

[1]) Von v. 1 und 2[a] wird die folgende Erklärung gegeben: „Praestat victimae instar stare ad aram; praestat omni tempore paratum esse ad mortem, multo hoc praestat potius quam cum Graecis congraecari: hoc erat quod nonnulli inculcabant.“ Von einem Geistesverwandten des Predigers würde man die Ermahnung: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες* (v. 12) gewiss am allerwenigsten erwarten. In v. 17 kommen nur zwei Ermahnungen vor — wie also 17[a], 17[b] und 17[c] zu unterscheiden? Ist der Sinn von v. 20 jetzt deutlicher geworden und die Aufweckung in v. 18 weniger weichlich, da diese von einem Sceptiker entsprossen ist?

[2]) In einem Briefe, welcher im Jahre 60 geschrieben sein kann, werden also Fragmente vorkommen aus der Zeit der Empörung der Juden unter Hadrian.

qua omnis rebellio tam disertis verbis improbatur, satis demonstrat licere nobis Röm. 12, 18 ita intelligere, ut censeamus fieri ibi sermonem de ratione qua Judaei sese gerere deberent sicubi Romanorum rebus implicarentur," — so hegt sich schon wieder die Frage in uns: Unde hoc vobis revelatum fuit?

Auch das zweite Fragment v. 8—10 ist jüdisch und ein beredtsames Zeugniss der Erhabenheit des jüdischen Gottesdienstes[1]). V. 7 und 8 laufen einander schnurgerade zuwider: im ersten ja „multiplices ὀφειλαί esse statuuntur", da wir im letzten lesen: „nos nemini quidquam debere". Wahrscheinlich wird die Kraft dieses Beweises Vielen entgehen. Ist die Anmahnung, an Jeden zu bezahlen, was du ihm schuldig bist (dem Einen Steuer, dem Andern Zoll, dem Dritten Furcht, dem Vierten Ehre), wirklich im Streit mit jener anderen: bleibe Niemand etwas schuldig — nur die Schuld der Liebe allein kann nie abgetragen werden?

Das letzte Fragment (v. 11—14) wird herkünftig sein von den Juden, welche Christum „tamquam ideam" verehrten. Wo man solche Juden zu suchen hat, erfahren wir nicht. Der Bemerkung, dass es kein Christ ist, der hier das Wort führt, wird gleich widersprochen durch v. 11ᵇ: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*, ganz unerklärliche Worte im Munde eines Juden[2]).

---

[1]) Dies muss u. A. hervorgehen aus v. 10ᵇ: *πλήρωμα τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη*, woraus folgen möchte, dass der Streit über Gesetz und Glauben, über Juden und Heiden eitel ist. Vgl. über diese Auffassung Kuenen, l. l. S. 532 ff.

[2]) Vor vielen Jahren (Theol. Tydschrift, 1868, S. 310 ff.) versuchte ich die Meinung Straatman's zu widerlegen, der Röm. 12—14 und 16 als ein Fragment betrachtete von einem für uns verlorenen Briefe von Paulus an die Epheser. Noch bestritt ich ihm gegenüber die Echtheit von Röm. 15, wovon er meinte einen Theil für paulinisch halten zu können. Auch diese Verhandlung wird es klar machen, dass ich gewohnt bin den Alten „presse" zu folgen (S. 290. Auch Straatman, der Mann, „cujus felicem audaciam nemo in his terris ausus est imitari", folgte den „veteres", aber „libere"! — welche Leute mögen doch mit den „veteres"

Unser Brief fängt an mit 1, 18. Die ersten 17 Verse sind Flickwerk. Wer diese „meri centones" versammelt hat, erfahren wir nicht. Wir wollen die Beweise hören (S. 176 bis 178. 288). V. 8—11 werden ungefähr übereinstimmen mit dem, was irgendwo in acht verschiedenen Briefen vorkommt. Besonders die Worte: *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* (v. 13b) sind ein Stein des Anstosses. Aber war es denn so sonderbar, dass der Verfasser die Gemeinde zu Rom daran erinnerte, dass er auch unter Völkern, in deren Mitte er früher arbeitete, einige Frucht geerntet hatte? „Et quam fatuum est, debitorem velle videri universo humano generi!" Ist dies wirklich so abgeschmackt? Doch ist überdies von der ganzen Menschheit keine Rede. Wir erfahren weiter, dass der Zusammenhang der ersten Verse zu wünschen übrig lässt — war es den Autoren nicht bekannt, dass schon vor Jahren u. A. Michelsen v. 2—4 als eine Interpolation betrachtete?[1]) Allein das Schlimmste soll noch kommen: „v. 11 *χάρισμα* invenimus, quod apostolus non nisi praesens impertire potest. Utrum opus operatum tam vetustum est?" Der Apostel wünschte seinen Lesern *τι χάρισμα* zu geben, damit auch er selbst, wenn er in ihrer Mitte verweilte, durch ihren Glauben verstärkt wurde — wer vermag hier an ein „opus operatum" zu denken? „*Τοῖς ἐν Ῥώμῃ*, v. 15 supervacaneum est post *ὑμῖν*." Wohlan, gegen die Fortlassung dieser Worte mit Codex *G* werden wohl keine überwiegenden Bedenken bestehen.

Der Gipfelpunkt der Thorheit ist aber v. 16! „Quis um-

---

gemeint sein?). Die Ehre dieser Entdeckung darf allein dem „theologiae vetus amicus" zuerkannt werden, welcher noch ausserdem von mir die sehr ergötzliche Charakteristik gab: „pugnax et acer et semper vigilans ne quid detrimenti capiat ἡ τῶν ἑτεροδόξων ὀρθοδοξία". Es kann natürlich nicht die Absicht sein, dass Jemand, der die neuen Entdeckungen von dem „theologiae vetus amicus" zu bestreiten wagte, schon dadurch zeigen sollte, zu den Hinterbleibern zu gehören.

[1]) Vgl. Theol. Tijdschrift, 1873, S. 420.

quam sana mente sic scripsit? Ante reliqua omnia, quam infeliciter 1, 16! *Οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*, scilicet quo nihil novit praestantius!" Liegt es vielleicht an mir, wenn ich bekenne, gar nicht zu verstehen, warum nur ein mente captus so etwas schreiben könnte? Der Schriftsteller wünschte in Rom, wo durch Einige ein ganz anderes Evangelium gepredigt wurde, das Evangelium der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* (v. 17) zu predigen, da es eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* ist, *Ἰουδαίῳ τε* (*πρῶτον* muss ausfallen) *καὶ Ἕλληνι* (v. 16). Ist die Erklärung so sinnlos, dass er sich dieses Evangeliums — für Viele ein Anstoss — nicht schämt? Endlich: „hoc certe incurrit in oculos inter v. 17 et 18 vinculum desiderari nec quidquam in introductione pertinere ad praeparandum sive 18 sqq., sive quae caeterum tractabuntur." Niemand erwartet natürlich, dass der Leser in einer Einleitung vorbereitet werden wird auf Alles, was in dem Briefe zur Sprache kommt. Doch hängt hier nicht Alles zusammen wie Häckerling. Von 1, 18 — 3, 20 zeigt es sich gerade, warum ausser der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* (v. 17) die *ὀργὴ θεοῦ* auf *πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* ruhet.

Ueber die beiden letzten Capitel des Briefes haben unsere Schriftsteller nur ein paar Seiten zum Besten gegeben[1]). C. 15, theilweise eine Arbeit von Paulus Episcopus, ist ein beredter Beweis, auf welcher niedrigen Stufe dieser christliche Schriftsteller stand. Lasse Jemand einmal C. 15 vergleichen mit C. 11, das von einem pneumatischen Juden stammt! „Eximium caput undecimum de coelo detruditur in mandram." „Huic manda (nl. dem Episcopus), si quo putide scripto opus est." Die folgenden Zeilen werfen etwas Licht auf die Meinung unserer Schriftsteller über das älteste Christenthum: „Quae excellenti modo dicta sunt, fortasse non ante ad omnes

[1]) Verisimilia, p. 175 ff. Als wären die argumenta interna für die Untersuchung nach der Echtheit von Röm. 15 und 16 ganz ohne Werth, wird der Leser nur auf Reuss verwiesen, damit er bei ihm nachschlage „quid libri manuscripti testentur de capitibus 15 et 16".

pervenire possunt, quam pectus interpretis partes susceperit et substitutae fuerint locutiones, quae ex intimo animi affectu derivatae sunt. Hoc modo Christiana religio prophetarum dicta formavit atque sic tulit ad omnes. Si humanum genus majora mente potuisset concipere, satis fuisset praesidii in Jes. 2, 1—5. Christiana religio nunc aliorum fida interpres, postea demum magna ingenia ad scribendum incitatura erat."

Auf die Bemerkungen über C. 16 wird Niemand hohen Werth legen. Die Frage: „Quando Aquila et Prisca cervices suas supposuerunt pro ejus (scriptoris) salute?" [1]) ist für den, der Apost. 18, 2—6 gelesen hat, zumal wenn er das Buch, wie wir gleich sehen werden, so hoch stellt wie die Verfasser der „Verisimilia", leicht zu beantworten. „Novum quasi in orbem delabimur v. 7. Andronicus et Junias cognati et concaptivi Pauli, ante eum Christi fidem professi et nobiles in Apostolis. Nec magis antea quidquam nobis innotuerat de cognatis eius" (v. 11. 21). Allein ebenso wenig, wie früher, erfahren wir etwas von Paulus' Verwandten: wie in Röm. 9, 3 bedeutet hier *οἱ συγγενεῖς* Stammverwandte.

Unter den 26 Personen, an welche Grüsse geschickt werden, sind Andronicus, Junias und Herodion die einzigen, von denen ausdrücklich versichert wird, dass sie, wie der Verfasser selbst, von jüdischer Herkunft waren. Die beiden Ersten waren schon vor ihm zum Christenthum bekehrt, waren seine Mitgefangenen gewesen und hatten unter den Aposteln — wie z. B. Gal. 1, 19; 1 Kor. 9, 5; 15, 7 in weiterem Sinne genommen — eine vornehme Stelle eingenommen.

Ueber die sonderbare Auffassung der Doxologie können wir schweigen, da dieselbe durch Kuenen (S. 515) genügend widerlegt ist.

Mit Recht klagen die Autoren der „Verisimilia" über die Willkürlichkeit, mit der Viele den Text feststellen. Es besteht nach ihnen kein Grund für's Unechterklären von Worten,

---

[1]) Die erste Frage: „quo sensu Phoebe scriptoris *προστάτις* fuit?" kann schwerlich ernsthaft gemeint sein.

welche in den besten Manuscripten nicht vorkommen[1]): „hoc ipsum vocabulum spurium non satis perspicimus quid significet, sicubi sermo fit de textu non primitivo, sed saepius retractato“ (S. 264). Sie folgten dem Codex Vaticanus, „quotiescumque ad disputationem nostram nihil interesset quas lectiones sequeremur“ (S. 262). Aber sind sie selbst von Willkür freizusprechen? Ich wähle nur einzelne Beispiele.

Bei Röm. 8, 35 wird notirt: „sine verbis τῆς ἐν Χρ. Ἰησ., quae Sinaïticus omittit; 36—39 sine τῆς — ἡμῶν“ (S. 152). Warum an der einen Stelle dem Sinaïticus gefolgt und an der anderen davon abgewichen? Der Grund: „delendi ... causam habuimus, ... quod dogmatica tam incertum ac fere nullum colorem habere videbantur“ — wird wohl Niemand überzeugen[2]). Aber die wahre Ursache ist leicht zu rathen: Röm. 8, 29—30 muss von einem pneumatischen Juden stammen — „hoc magis placebit, si Christiana omnia deleveris.“

Was die letzten Worte von 1 Kor. 12, 10 betrifft, die im Vaticanus fehlen, es steht „certo certius“ fest, dass ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν gestrichen werden müssen (S. 60). „Certo certius!“ Doch wird kein einziger Beweis geliefert. Woher diese unwidersprechliche Sicherheit? Wir brauchen nicht lange den Grund zu suchen: die erste von den in 1 Kor. 12 u. 14 entdeckten Perikopen kennt keine ἑρμηνεία der Glossolalie.

Vielleicht hätten die Schriftsteller sich eine einzelne Conjectur Anderer zu Nutzen machen können. Röm. 7, 21 „ne verti quidem potest“ (S. 146) — wäre dieser Vers ganz unübersetzlich, wenn wir mit Volkmar[3]) hinter das τὸ καλὸν

---

[1]) Wie soll man urtheilen über die folgende Conjectur: „Scurrilis jocus libidinosi illius adolescentis fortasse fecit ut in nonnullis libris deleretur Luc. 6, 30: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, ne virgines cum haec legerent, pudore suffunderentur“ (S. 273)? Aber warum haben diese libri dann auch nicht einstimmig die parallele Stelle Mt. 5, 42 gestrichen?

[2]) Der zweite Grund: „nonnulli versus statim id demonstrabunt, quod nobis persuasimus“, können wir ruhen lassen, da über v. 35—39 geschwiegen wird.

[3]) Paulus' Römerbrief, 1875, S. 91.

das Wörtchen καλόν stellen, das so leicht für eine Wiederholung des vorhergehenden konnte genommen werden und darum fortgelassen wurde? „Apparet nihil sane esse cur nos narrationem de praefecto Aretae regis spuriam habeamus" (S. 277). Aber zwischen 2 Kor. 11, 31 und 32 und 33 besteht nicht der mindeste Zusammenhang. Die feierliche Erklärung in v. 31 bezieht sich deutlich auf die ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις von 12, 1. Und sind die Bedenken gegen die Echtheit von 2 Kor. 6, 14 — 7, 1[1]) ohne allen Werth?

Die Apostelgeschichte leistet in verschiedentlicher Hinsicht vorzügliche Dienste (S. 180—194). Paulus Episcopus, der Redactor von vielen Briefen, braucht für uns keine unbekannte Persönlichkeit zu bleiben. Er war nicht sehr verschieden vom Paulus dieses Buches. Oder würde Jemand es für unmöglich halten, dass ein unbekannter Schriftsteller den Episcopus hat malen wollen und dass daraus das Bild entstanden ist, welches die Acta uns vorstellen? „Id certe jure nostro quaerimus an Pauli ingenium sicuti in Actis depingitur, non magna veritatis specie commendetur." Zwei Beweise werden gegeben: „Primum etiamsi credamus multa inesse in Actis Apostolorum, quae libere confirmata ac plane ficta sunt[2]), estne satis verisimile in re tam gravi qualis est ratio inter veterem et novam religionem, inter paucos clarum Apostolum tam diverso ingenio fuisse repraesentatum, ab illa animi indole, quam per-

---

[1]) l. l. S. 121. Da nach den „Verisimilia" σάρξ das Gesetz oder das A. T. bedeutet, πνεῦμα identisch ist mit πίστις, ἐλευθερία, möchten wir gerne die Interpretation von 2 Kor. 7, 1: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος vernommen haben.

[2]) Man möchte sagen, dass eine Untersuchung nach der Glaubwürdigkeit dieses Buches nicht überflüssig gewesen wäre. Doch die Schriftsteller erklären: „Mittimus quaerere quae fides sit libri quo Acta Apostolorum continentur" (S. 180).

petuo ostentaverit. Deinde nemo facile negaverit, inde a primis saeculis Christianam religionem minime fuisse excultam ad normam illarum opinionum quae Paulo imprimis propriae fuisse creduntur. Numquam videmus quid effectum fuerit Epistula ad Galatas. Tum Ecclesia, tum ipsa quoque Theologia Paulum ignorant. Nonne hinc concludere licet numquam fuisse qui nusquam appareat[1]? Credemusne Pauli illius labores sine ullo vestigio potuisse perire?" Es hat also wirklich einen sehr berühmten Apostel Paulus gegeben, der als der „dux et auctor" der Christen aus den Juden kann betrachtet werden[2]). Die Apostelgeschichte ist also eine vorzügliche Quelle für unsere Kenntniss des Juden-Christenthums. Wohl wird zugegeben, dass die Einheit im Bilde des Apostels gänzlich fehlt, dass es schwer sei, die verschiedenen Züge in dem Bilde — es werden zwölf genannt — mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, aber ganz unmöglich ist dies doch nicht. „Tam contraria ut quodammodo conciliemus, res repetenda est ex repentina Pauli conversione" [3]). Wie die plötzliche Bekehrung hat stattgefunden, erfahren wir nicht. Könnte vielleicht Apost. 9, 22 oder 26 hier etwas Licht geben?

Was gewiss Niemand erwartet hatte, die Apostelgeschichte verbreitet auch nicht wenig Licht über Johannes den Täufer und seine Folger, die ὕδατος asseclae, welche eine jüdische Secte bildeten[4]). „Cum iis quae supra de illo animorum motu

---

[1]) Die Behauptung, dass die Kirche und die Theologie beide den Paulus der Briefe ignoriren, können wir hier natürlich nicht besprechen.

[2]) Warum lassen die Acta diesen Apostel der Juden-Christen wiederholt den Heiden das Evangelium verkündigen? Kann von dem Bilde des inter paucos clarus Apostel Petrus, wie es in diesem Buche gemalt wird, auch gesagt werden, dass es „non ab verisimilitudine abludit"? Doch bleibt dann immer die Uebereinstimmung zwischen beider Thaten und Erlebnissen auffallend.

[3]) Prof. Kuenen hatte Recht, sich zu erstaunen über Seiten, „welche mancher Freund der Harmonistik den Schreibern möchte beneiden" (l. l. S. 505).

[4]) Verisimilia, S. 199 ff. Dass das Wasser das Symbol ist

exposuimus[1]), convenient omnia quae in Apostolorum Actis de Johanne traduntur. Veluti quam diserte ipse Jesus 1, 5: *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Hier ist die Wassertaufe des Johannes gegenüber der Geistestaufe gestellt — würde durch das Wasser angedeutet „nos purificari, emendari, renasci, ad novam vitam institui"? „Johannes non tantum baptizavit, sed etiam in contionibus baptismum commendavit, 10, 37. 13, 24." Von einer Empfehlung der Taufe durch Johannes auf Versammlungen steht an den angegebenen Stellen leider nichts geschrieben. Ein Jeder weiss, dass an der ersten Petrus, an der letzten Paulus redend eingeführt wird. Endlich beruft man sich auf Apost. 19, 1 ff. Manchmal sind die Bedenken über die Glaubwürdigkeit dieser räthselhaften Erzählung hervorgehoben. Ganz verschieden von der Meinung der modernen Kritiker halten die Verfasser der „Verisimilia" den Bericht für historisch.

---

von denen, welche nur Gott den Vater verehrten, wird auch hervorgehen aus der bekannten Glosse 1 Joh. 5, 9 (lese: 7b, 8a).

[1]) Im Bezug auf die bekannte Nachricht von Josephus über die Taufe Johannes' (Archaeol. 18, 5, 2), wovon folgende Exegese gegeben wird: „Hic verbis *μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων* non respicitur aliud baptismi genus quod fuisset *ἐπὶ παραιτήσει ἁμαρτάδων* et a quo Johannes fuisset alienus; imo urgendum est pronomen *τινῶν*. Johannes, nam haec est Josephi mens, postulabat perfectam puritatem, *ἁγνείαν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς*; itaque secundum eum baptismus erat *ἐπὶ παραιτήσει πασῶν ἁμαρτάδων*". Tot verba tot errores. Nach Josephus hatte die Taufe des Johannes mit der Reinigung der Seele, welche nur durch Gerechtigkeit erlangt wurde, nichts gemein. Johannes bezweckte mit seiner Taufe nur die *ἁγνεία τοῦ σώματος*. Nach der Meinung des jüdischen Geschichtschreibers stand er schnurgerade gegenüber denen, welche sich der Taufe bedienten *ἐπὶ τινῶν ἁμαρτάδων παραιτήσει*. Auf das Pronomen *τινῶν*, wie wenn es gegenüber *πασῶν* stände, braucht gar nicht der Nachdruck gelegt zu werden. Nach dem, was in der letzten Zeit über Arch. Jud. XVIII, 3 und XX, 9 u. A. durch Männer wie Scholten und Volkmar geschrieben ward, würde irgend ein Beweis für die Behauptung: „Josephus de Christo tacet" (S. 200) gewiss nicht ganz überflüssig gewesen sein.

Niemand denkt natürlich daran, ihnen das Recht dazu zu bestreiten. Allein die Widersprüche zu ignoriren, ist ihnen ebenso wenig, wie sonst Jemand, gestattet. Die Jünger des Johannes kommen hier vor als *μαθηταί*, als *πιστεύσαντες* und also, nach dem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, als Christen. Doch kannten sie, wenn auch Christen, nur die Taufe des Johannes, wie auch Apollos, *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου*, der *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* (Apost. 18, 25 f.) und also auch ein Christ war!

Nach der Meinung unserer Schriftsteller ist jetzt erst über diesen Bericht der Apostelgeschichte das nöthige Licht aufgegangen. „Hos certe locos vulgaribus interpretationis artificiis numquam expedies." Wer hat nun die „vulgaria artificia" angewendet? Männer wie Baur und Zeller, wie Straatman und Scholten — um keine Anderen zu nennen — verdienen doch gewiss nicht so angeklagt zu werden. Und an wessen Adresse sind die folgenden Fragen gerichtet: „Quomodo iis temporis, de quibus in Actis agitur, fieri potuisset ut Johannis discipuli ignoravissent essetne spiritus sanctus necne, si Magister de Christo iam ea omnia praedicasset, quae nunc in Evangeliis legimus (hier wird besonders auf Joh. 1, 31 verwiesen)? Si Johannes vidit spiritum descendentem super Jesum, quomodo fieri potuit ut discipuli multis annis post spiritus illius nomen primum audirent?" Für die Theologen, welche in Appendix II bestritten werden, waren solche Belehrungen doch gewiss überflüssig.

Wir dürfen nicht zu viel von der Aufmerksamkeit unserer Leser fordern. Ein paar Bemerkungen nur noch auf Veranlassung der beiden letzten Capitel[1]).

„Nos certe videmur nobis in Novo Testamento Christos reperisse minimum sex, quorum unus fuit antequam Jesum

[1]) Capita selecta quarti Evangelii und Veterum Christianorum de perfecto homine opiniones.

venisse creditum est, quinque autem posteriores fuerunt." „Qui Christus in Apocalypsi depingitur, vetustissimus omnium est, quos novimus, eadem ratione qua Homericus Apollo vetustissimus est Apollo, quem novimus." Der Christus ὁ κρούων, ὁ ἐρχόμενος oder der Christus vor Christus wurde im letzten Jahrhundert vor und im ersten nach unserer Zeitrechnung in Klein-Asien und in Palästina erwartet. Zwischen diesem Christus aus der ersten und dem Christus der kanonischen Evangelien aus der dritten Periode giebt es natürlich einen Zeitverlauf von vielen Jahren. „Hoc eo facilius nobis persuadebimus, si primum observaverimus, Apocalypticum scriptorem ignorare quemadmodum Jesus in Palaestina vixerit, et Evangelistas ab altera parte cum Actis Apostolorum miro modo plane tacere de peculiari illa Christiana religione quae olim in Asia Minore effloruerit" (S. 227 f.).

Die Stärke dieses Beweises wird wahrscheinlich nicht einem Jeden deutlich sein. Der Apokalyptiker wusste nicht, wie Jesus in Palästina gelebt hat — auch nicht, dass er dort gelebt hat[1])? Ich vermuthe, dass die Anzahl Derjenigen, die in den Evangelien eine Beschreibung einer besonderen Art von Christenthum in Klein-Asien würden erwartet haben, nicht sehr gross sein wird. Der Beruf auf die Apostelgeschichte ist nicht sehr glücklich. Der in diesem Buche gepredigte Christus gehörte nicht zu der dritten Periode, wahrscheinlich, wenn wir auch nichts davon erfahren, zu der zweiten. Wir wissen schon, dass das Bild von dem Paulus der Apostelgeschichte „non ab verisimilitudine abludit". Aber ist es dann nicht sonderbar, dass dieser Apostel, der im ersten Jahrhundert einen Theil von Klein-Asien, auch Phrygien (16, 6 und 18, 20) — vielleicht

---

[1]) Ob nach den H. H. Pierson und Naber ein gewisser Jesus in Palästina gelebt hat? In Folge der Behauptung, dass Paulus Episcopus, „qui ab omni cupidine sese segregavit, revera sese applicuit ad eum qui relictus ab omnibus solitarius pependit in Calvariae colle" (S. 44), würde Jemand auf diese Frage eine beistimmende Antwort geben, aber aus anderen Stellen ebenso leicht das Entgegengesetzte ableiten können.

war dies der Wohnort des Apokalyptikers —[1]) besuchte, wo die Christen noch nichts wussten von einem Christus, der auf der Erde erschienen war, solches Christenthum, wenigstens nach Zeugniss der glaubwürdigen Apostelgeschichte, nicht bestritten hat? Es giebt mehr. Johannes verweilt auf der Insel Patmos *διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*. Er nennt sich *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ* der sieben *ἐκκλησίαι* in Klein-Asien, welche sich als *λυχνίαι* auszeichneten[2]). Ihnen wünscht er Gnade und Friede von Jesu Christo, *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, der uns liebte und uns von unseren Sünden gereinigt hat in seinem Blute, der uns zu einem Königreich gemacht hat, zu Priestern vor Gott (1, 9, 20, 4—6). Sie werden zur *ὑπομονή* aufgeweckt in den vielen Bedrängnissen, welche über sie gekommen waren. Smyrna und Philadelphia hatten viel gelitten, auch durch die *βλασφημία* der Juden, die einmal erkennen würden, dass Christus seine Getreuen liebte (2, 8 ff. 3, 7 f.). Die Gemeinde zu Ephesus, wenn sie auch ihre erste Liebe verleugnet hatte, wird gepriesen, da sie *διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ* ausgehalten hatte (2, 3)[3]).

---

[1]) „Vates, qui Asiam Minorem incolit et fortasse Phrygiam, sicuti Montanus postea.“ So wird auch, mit Bezug auf Apok. 19, 10: *ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας* gefragt: „An Cybele respicitur?“ Ganz falsch ist die Behauptung: im neuen Jerusalem „foris manent Gentes“. Auch für sie ist dort Raum: die Blätter des Lebensbaumes dienen *εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν* (22, 2. Vgl. 21, 24. 26). Ausgeschlossen ist nur *πᾶν κοινὸν καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος* (21, 27).

[2]) Wir berufen uns auf die 7 Briefe, da diese nach unseren Schriftstellern nicht zu den neuesten Fragmenten des Buches gehören. ... „Nec tamen Voelterus nobis persuasit, Capitum 1—3 recentem esse originem“ (Note, S. 228).

[3]) Zu Ephesus hatte, wie wir wissen, Paulus, ein Christenapostel, die Jünger des Johannes getauft, „et quidem ad Jesu professionem“. Er muss dort einige Jahre vor der Verfassung der Apokalypse verweilt haben (vgl. S. 201). Aber wie erklärt es sich dann, dass dieselbe Gemeinde, als diese einen Brief vom Apokalyptiker empfing, von der „professio Jesu“ noch nichts wusste? Und

Pergamus hatte τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ nicht verleugnet in den Tagen, da Antipas, der getreue Zeuge Christi, dort getödtet wurde (2, 13); ebenso wenig Philadelphia τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ (3, 8). Rom ist trunken vom Blute der Heiligen und der μαρτύρες Ἰησοῦ (17, 6). Die Ausdauer der Heiligen besteht hierin, dass sie τὴν πίστιν Ἰησοῦ bewahren (14, 12). Eine zahllose Menge, Christen aus den Heiden, waren ἐν τῇ μεγάλῃ θλίψει treu geblieben an ihrem Glauben (7, 9 ff.). Wir stellen hier nur einzelne Fragen: Giebt es Grund für die Voraussetzung, dass die 7 ἐκκλησίαι die „peculiaris Christiano religio" werden bekannt haben, welche in Klein-Asien soll geblüht haben? Woher die grosse Feindschaft zwischen Christen und Juden[1]), die ja hierin übereinstimmten, dass der Christus auf Erden noch nicht erschienen war? Warum wurden Christen, die einen Christus „ante Christum" bekannten, verfolgt? Wie kann Jemand, „antequam Jesum venisse creditum est", von der μαρτυρία, den μάρτυρες, der πίστις Ἰησοῦ sprechen?

Ein anderer Beweis für oben genannte Thesis lautet also: „Nisi loci quos percensuimus et quibuscum alii sunt conjungendi, veluti 1 Thess. 4, 13 ff., Christum ostenderent ante Christum, non tam obscuris coloribus Filius ille hominis depictus fuisset neque numquam agnosceremus Matris dolorosae filium" — liegt es an mir, wenn jene Beweisführung mir ganz unbegreiflich vorkommt?

Das vierte Evangelium ist theilweise von griechischer Herkunft[2]). „Videmus inter vetustissimos scriptores, qui de religione

---

was wird die Bedeutung sein von dem ihr gemachten Vorwurfe, ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας (2, 4)?

[1]) Unsere Schriftsteller können natürlich nicht übereinstimmen mit Denjenigen, welche in den Juden Anhänger der Briefe des Paulus betrachten. Wäre dies der Fall, so würden wir jene Frage nicht gestellt haben.

[2]) l. l. S. 218 ff. Bei der Erklärung der Capita selecta können wir uns nicht aufhalten. Nur ein einziges Wort über Cap. XIII (S. 209 ff.). Man weiss, dass Bernard von Clairveaux auch die Fusswaschung unter die Sacramente rechnen wollte, auf Grund des

Christiana egerunt, fuisse, qui Mosaïcae legis plane ignari, ad Jesum sese applicarent, nondum depositis opinionibus, quas

---

Wortes zu Petrus: wenn ich Dich nicht wasche, so hast Du kein Theil mit mir. Seiner Meinung: „Nam ut de remissione quotidianorum peccatorum minime dubitemus, habemus eius sacramentum pedum ablutionem" stimmen unsere Schriftsteller vollkommen bei. „S. Bernhardus rem acu tetigit" — „revera vindicavit legitimam possessionem Ecclesiae Catholicae". Mit Hindeutung auf 1 Tim. 5, 10 wird gesagt, dass schon eine katholische Secte dieses Sacrament der Fusswaschung eingeführt hatte. Wer hatte hier jemals etwas von einem Sacramente gelesen? Eine Wittwe, von wenigstens 60 Jahren, die nur Einen Mann gehabt hatte, *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη*, wird würdig gefunden, eine kirchliche Bedienung zu bekleiden. Unter die *καλὰ ἔργα* werden, ausser der Fusswaschung von Christen, das Erziehen von Kindern, das Unterstützen von Unterdrückten, das Ausüben der Gastfreiheit gerechnet. Zu den Liebesdiensten, welche alle einander gleich gestellt werden, sollte das „Sacrament der Fusswaschung" gehört haben, welches von Wittwen bedient werden musste, ehe sie ein kirchliches Amt bekleiden konnten.

Das Sacrament schon im N. T. eingesetzt; „nihil Christiana religio maius et excelsius protulit quam Ecclesia est" — mit welcher Freude werden unsere katholischen Mitchristen diese und derartige Aussprüche vernommen haben! Und besonders das Loblied auf die Transsubstantiation, woraus wir einige Zeilen übernehmen: „Transsubstantiatio convelli non potuit. Ecclesia Romana tota ex ea pendet. Inter Protestantes plerique, qui hodie pie et impulsu inexplebili ad S. Coenam adsident, aut credunt aut suspicantur certe, ineffabile quoddam mysterium celebrare. Verum si quaeris, in vetustissima Christiana Ecclesia nihil est transsubstantione antiquius ——— Quis autem facile crediderit, opinionem, quae tam late patuit tamque diu retenta fuit, potuisse oriri ex Graeco quodam verbo perperam intellecto? Ubi effectum cernimus tam immensum, causa non exigua poterit videri. Horum tamen omnium origo ab vini usu repetenda, cuius vis tam est admirabilis in sanguinem totamque nostram humanam naturam. Non erat illud vinum, sed vere divinus sanguis. Pii homines libenter credunt vinum mutare substantiam et quod corpus sentit, ducet ad id quod sibi persuaserunt. Hoc dogma gloria est Ecclesiae catholicae. Quum doceret, quomodo mortalis homo divinam substantiam in sanguinem convertere posset, satisfecit desideriis, quae in hac utique parte mundi

olim imbuerunt, adeo ut imago Filii Dei quam exhibent Graecam originem tam evidenter prodat, quam facile est dicere cuias fuerit qui nostris temporibus Graecam statuam repraesentare voluerit." Beim Lesen dieses Evangeliums erhebt sich jedesmal vor unserem Geiste das Bild des Dionysos, wie Euripides es in seinen Bacchanten malte. Die „prima lineamenta" von Joh. 18 und 19 sind in dieser Tragödie zu finden. „Cogita intervallum saeculorum minime quinque et minus jam fortasse miraberis quomodo Bacchus apud Pentheum in coelum evectus sit, donec exiret sanctissima imago Christi apud Pilatum."

Eine Menge parallele Stellen werden herbeigeführt, woraus wir eine Wahl treffen sollen; Joh. 19, 9[b] („Jesus gab Pilatus keine Antwort") = Euripides l. l. v. 481: *δόξει τις ἀμαθεῖ σοφὰ λέγων οὐκ εὐφρονεῖν*[1]); Joh. 18, 23 („Habe ich übel geredet, so zeuge davon, was übel ist; habe ich aber recht geredet, warum schlägst Du mich?") = Euripides l. l. v. 641: *πρὸς σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς ἀσκεῖν σώφρον' εὐοργησίαν;* Jesus' nächtlicher Aufenthalt am Oelberg; sein plötzliches Verschwinden, die letzte Mahlzeit und hauptsächlich die nächtlichen Gespräche, dort geführt = Euripides l. l. v. 485 sq., wo Dionysos auf Pentheus' Frage: *τὰ δ' ἱερὰ νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν τελεῖς;* antwortet: *νύκτωρ τὰ πολλὰ σεμνότητ' ἔχει σκότος.* Auch bei anderen Schriftstellern: Pausanias, Plutarchus[2]) u. s. w.

---

sentiebantur quinque saeculis ante partum Virginis (wird diese wiederholt benutzte Zeitrechnung die gewöhnliche ersetzen müssen?); sed quum vino panem substitueret, sese penitus separavit ab orgiis Graecorum et Romanorum. — — — Conturbantur mentes eorum qui divinum sanguinem sibi haurire videntur; nunc succedebat verior multo et fecundior conscientia, uno eodemque sacramento homines conjungi cum capite invisibili et visibili Ecclesia" (S. 89 und 90).

[1]) Die fast allgemein angenommene Meinung, dass der vierte Evangelist die synoptischen Evangelien gekannt und benutzt hat, können unsere Schriftsteller natürlich nicht theilen. Sonst lag es ziemlich vor der Hand, um auf die gleichlautenden Stellen: Mt. 27, 14 und Mk. 15, 5 zu verweisen.

[2]) Wir dürfen nicht übersehen „etiamsi res fortasse non tanti

finden wir Parallelen. So wird der χαριδότης Διόνυσος als ein „exemplum“ betrachtet werden können von ihm, der nach Joh. 16, 22; 15, 11 und 17, 13 sprach: „Eure Freude wird Niemand von euch nehmen; dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude über euch komme, und eure Freude völlig werde; jetzt aber komme ich zu Dir, und dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben.“

Wie Andere über die übereinstimmenden Punkte denken, weiss ich nicht. Mir kommen die Analogien sehr gemacht und werthlos vor. Aber wären sie auch besonders treffend, so würden wir doch erst wissen müssen, wo und in welcher Umgebung der Schriftsteller, „Mosaïcae legis plane ignarus“ gelebt hat, um entscheiden zu können, dass er die Parallelen nur aus den genannten Schriftstellern entnommen haben könnte. Mit Recht schrieb vor einigen Jahren ein auch bei uns nicht unbekannter Gelehrter: „Es wäre nicht schwer, auf treffende Analogien zu weisen, entnommen an Quellen, welche ohne Zweifel von einander ganz unabhängig waren, z. B. auf die Verwandtschaft zwischen dem mexikanischen Gottesdienst und dem Katholicismus, zwischen griechischer und indischer Philosophie. Es ist aber eine Thatsache, dass eine grosse Anzahl Parallelen zwischen Systemen oder Vorschriften von verschiedenen Lehrern noch keine Beweise sind dafür, dass der Eine seine Gedanken dem Anderen entnommen hat. Jeder Schritt, der näher zur Wahrheit führt, muss nothwendig übereinstimmende Punkte hervorrufen, welche jedoch nicht überschätzt

---

sit“ —, dass dieser Schriftsteller keinen griechischen Gott, ausser Bacchus, finden konnte, den er mit dem jüdischen Gott zu vergleichen vermöchte. Aber war denn die Assimilation der Götter von verschiedenen Völkern zu seiner Zeit nicht allgemein? Hat derselbe Plutarch nicht den Typhon der Aegypter mit dem Ahriman der Perser, die Mythen von Bacchus und Ceres mit denen von Osiris und Typhon verglichen (De Is. et Os., c. 46 sqq.)? Wie wenig Plutarch wusste von der jüdischen Religion, geht hieraus hervor, dass nach seiner Auffassung ihre Enthaltung vom Schweinefleisch vielleicht den Grund hätte darin, dass sie diesem Thiere göttliche Ehre bewiesen.

werden dürfen, wodurch man den Unterschied übersehen möchte" [1]).

Zur Adstruction dienen noch ein paar Bemerkungen, von welchen die erste lautet: „Hoc certe videmus Christianis scriptoribus molestam fuisse convenientiam eorum quae de Jesu et de Baccho tradebantur," mit Verweisung auf zwei Stellen aus Justinus (Apolog. I, 54 und Dial. c. Tryph. 69). Justinus, der überall, in der Natur, in den Mosaischen Einsetzungen, in der israelitischen Geschichte Typen entdeckte von dem Leben und der Arbeit von Christus, fand diese auch bei heidnischen Dichtern. Sie hatten, nach seiner Meinung, durch die Einblasung der bösen Geister der heil. Schrift viel entnommen und in verschiedenen Mythen die wahre Bedeutung jener Typen unerkennbar gemacht.

Wir schlagen die angeführten Stellen auf: „Wenn die Dämonen die prophetischen Worte (Gen. 49, 10. 11) gehört hatten, sagten sie, dass Dionysos, der Sohn Jupiters, der Erfinder des Weinstockes war, und lehrten, dass er zerrissen gen Himmel gefahren war." Justinus versichert Trypho, dass sein Glauben fester geworden ist durch die vom Teufel erzeugten Geschichten.

„Wenn die Griechen sagen, dass Dionysos, der Sohn des Zeus, geboren ist ἐκ μίξεως von Zeus mit Semele, dass er der Erfinder des Weinstockes ist, dass er, zerrissen und gestorben, aufgeweckt und gen Himmel gefahren ist; wenn sie den Wein bei seinen Mysterien einführen, verstehe ich dann nicht, dass der Teufel die Prophetie vom Patriarchen Jakob, welche Moses verfasste, nachgeahmt hat?" Zeigt es sich aus diesen Stellen, dass die Uebereinstimmung von dem, was über Jesus und Bacchus erzählt wurde, Justinus so peinlich berührte?

„Itidem memorabile est" — so heisst es weiter — „quod Justinus Apol. prior. 22 Mercurium, cui λογίῳ cognomentum

---

[1]) „The obligation of the N. Test. to Buddhism" von Prof. J. Estlin Carpenter in „The Nineteenth Century", Dec. 1880.

est et Perseum qui virgine natus est similiaque omnia refert quae Gentiles et Christiani κοινά habebant idemque affirmat: quum in iis quae tradimus ab Graecis vix discrepamus, incurrimus in odium propter Christi nomen."

Kann es uns wundern, dass der Apologet, der Gerechtigkeit forderte für „die mit Unrecht Verhassten und Misshandelten aus dem ganzen menschlichen Geschlechte", gewiesen hat auf das, was Heiden und Christen gemein hatten? Doch wenn wir ihn selbst hören, wird es uns klar werden, dass der Unterschied nach seiner Ansicht viel grösser war. „Wenn wir sagen, dass der Logos, der Erstgeborene Gottes, von einer Jungfrau geboren ist, dass Jesus Christus, unser Lehrer, nachdem er gekreuzigt und auferweckt war, gen Himmel gefahren ist, dann behaupten wir nichts Neues. Sie wissen doch, wie viele Söhne Zeus nach ihren berühmtesten Schriftstellern gehabt hat. Und welche Helden in sittlichem Sinne waren die Göttersöhne, da Zeus selbst ein Vatermörder, Sohn eines Vatermörders und Ehebrecher war." Aber nach Justinus sind viele Sachen durch die Christen auf erhabenere Weise gesagt, als durch heidnische Dichter und Philosophen und überdies mit Beweisen bestätigt. „Jesus, der der Sohn Gottes genannt wird, würde, wäre er auch nur ein Mensch, seiner Weisheit wegen Gottes Sohn heissen mögen. All' ihre Schriftsteller nennen ja auch Gott den Vater der Menschen und Götter. Wenn wir ihn aber auf besondere Weise παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν als Logos Gottes aus Gott entstehen lassen, so behaupten wir dasselbe wie ihr, die ihr Hermes den Logos nennt, welcher die Befehle Gottes überbringt." Nach Justinus' Meinung geht aus Jesus' Thaten hervor, dass er grösser ist wie heidnische Götter und Lehrer. Darum war der Logos in ihm erschienen. Jesus Christus ist μόνος ἰδίως als Sohn Gottes geboren, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις (Apol. I, c. 20—23). Der Glaube der Christen an den Gekreuzigten ist nach Justinus noch etwas Anderes wie Göttermythen, welche nicht bewiesen werden können, etwas Anderes auch wie heidnische Theologie, von Dämonen stammend, wovor auch Plato einen Abscheu hatte,

da er sich an Moses wandte, von welchen Weise und Schlichte unter uns die Wahrheit lehren (l. l. c. 54 sqq.). Bei der Beschreibung des christlichen Cultus (l. l. c. 61 sqq.) macht er den Dämonen Vorwürfe, dass sie bei ihren Waschungen und Reinigungen die Taufe und das Abendmahl der Christen nachgeahmt haben.

Möchte eine zweite Auflage der „Verisimilia" erscheinen, so würden wir wünschen, dass das Aufschlagen der citirten Stellen etwas leichter gemacht würde. Wie z. B. zu urtheilen über Citate als diese: Cyrillus Alexandrinus[1]) 12, 15; Cyrillus Hierosolymitanus 12, 15? (S. 210. 217.) Es giebt ja von ihren Werken verschiedene Ausgaben.

XIII.

Zur Textkritik des zweiten Thessalonicherbriefes.

Von

Prof. Lic. theol. Dr. ph. **Friedrich Zimmer**
in Königsberg i. Pr.

Meine in dieser Zeitschrift (1881, S. 481—494; 1882, S. 327—343; 1883, S. 294—308) mitgetheilten textkritischen Untersuchungen zum Galaterbriefe haben so über Erwarten und Verdienst freundliche Aufnahme gefunden, dass ich die kleine nachfolgende ältere Studie über den zweiten Thessalonicherbrief ihnen folgen lassen möchte, obwohl ich weiss, dass die wichtigsten textkritischen Probleme nicht mit den Mitteln solcher

---

[1]) Dieser, kaum geboren als Athanasius starb, heisst hier sein Zeitgenosse.

Untersuchung gelöst werden können, und dass es wesentlich Minutien sind, die hier besprochen werden. Weltbewegende Probleme bietet ja freilich die Textkritik nirgends. Ich bitte ausdrücklich, diese Arbeit nur als einen bescheidenen Beitrag zur Erläuterung von Dingen, die nur der Peripherie der theologischen Arbeit angehören, ansehen zu wollen; sie kann und will nicht mehr sein.

Cap. 1, V. 2 wird man trotz Westcott und Hort das *ἡμῶν* nach *ἀπὸ ϑεοῦ πατρός* im Texte behalten müssen. Zwar sind es Handschriften verschiedener Gruppen, die es auslassen: BDP 17[1]); aber nicht nur der Zahl, sondern auch den Familien nach zahlreicher und werthvoller ist die Bezeugung von *ἡμῶν*: ℵAGKL vg. cop. syr. aeth. arm. etc., die schon sehr in's Gewicht fällt. Den Ausschlag giebt die Notiz von Or. int. 4, 467 f., wo die Grussformen der einzelnen Briefe zusammengestellt sind. In der Regel findet sich die Formel *ϑεὸς πατὴρ ἡμῶν* ohne Varianten Rö. 1, 7. 1 Ko. 1, 3. 2 Ko. 1, 2. Phi. 1, 2. Kol. 1, 2. 2 Th. 1, 1 (vgl. *ὁ ϑεὸς ἡμῶν* 1 Ko. 6, 11. 1 Th. 2, 2. 2 Th. 1, 11); auch bei dazwischentretendem *καί* steht gewöhnlich *ἡμῶν*, ohne Varianten Eph. 1, 2. Phil. 4, 20. 1 Th. 1, 3. 3, 11. 13. Zugesetzt erscheint *ἡμῶν* nur 1 Th. 1, 1 (bei A 37. 116. Amb. Pel.). 1 Ti. 1, 2 (bei ℵ^{c}D^{c}KLP Chrys. Thdrt. Ambr. gegen ℵ*AD* FG 17, 23 etc. Or. int. etc.), ausgelassen ist es Philem 3. (von ℵ*). Gal. 1, 3 ist das ungewöhnliche *ἀπὸ ϑεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν*, was BDGKL haben, durch einfache Umstellung in das gebräuchliche *ἀπὸ ϑεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰ. Χ.* von ℵAP verwandelt werden.

Vers 4. Lies *αὐτοὺς ἡμᾶς* mit ℵBP (*ὑμᾶς* s. darüber nachher zu V. 7) 17. 37 etc., wofür ADGKL etc. Chrys. Thdrt. etc. die umgekehrte Stellung haben. Letztere ist die gewöhnlichere, daher mehrfach von den Handschriften statt der

---

[1]) Die Handschriften E und F sind im Folgenden nicht erwähnt. E ist als Abschrift von D längst erkannt, und F ist bestimmt auch nur Abschrift von G.

ursprünglichen umgekehrten eingesetzt: 2 Ko. 12, 13 G 37; Rö. 7, 25 D Or. int. Ambr.; Rö. 9, 3 Thdrt. Dom. Phot. Die umgekehrte Correctur findet sich wohl nur Apg. 10, 26 (*αὐτὸς ἐγώ* statt *ἐγὼ αὐτός*), der einzigen Stelle übrigens, in der die Stellung *ἐγὼ αὐτός* sich findet, und zwar nach *καί* (AHLP cf. D *κἀγώ*). Auch im Nom. Plural steht *αὐτοί* meist voran (Jo. 3, 28. Apg. 24, 15. 20). Eine Ausnahme macht nur Mc. 6, 31. Regel ist diese Stellung auch in *αὐτὸ τοῦτο*, das sich nur 2 Ko. 6, 3 umgekehrt allgemein bezeugt findet (doch lässt A das *αὐτό* fort). Oblique Casus dagegen stellen *αὐτός* nach: Apg. 22, 30 (B lässt *αὐτῶν* ganz fort), 1 Ko. 5, 13. 7, 35. 11, 13. Mehrfach schwanken die Handschriften in einem beide Pronomina verbindenden *καί*: Rö. 8, 23 *ἡμεῖς καὶ αὐτοί* ℵ A C, *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* K L P etc., *καὶ αὐτοί* B, *αὐτοί* D G. Eph. 6, 9 *καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν* ℵ* A B D* P, *καὶ αὐτῶν ὑμῶν* D^c G, *καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν* ℵ^c L, *καὶ ὑμῶν αὐτῶν* K. Rö. 16, 2 *καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ* B C L P etc., *καὶ ἐμοῦ τε αὐτοῦ* A, *καὶ αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ* ℵ, *καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ* Minuskeln (rec.). Rö. 8, 23 *ἡμεῖς καὶ αὐτοί* ℵ A C, *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* K L P etc., *καὶ αὐτοί* (ohne *ἡμεῖς*) B, *αὐτοί* D G, *ἡμεῖς αὐτοί* Min. 116. Uebrigens beachte man noch die verschiedene Stellung Lc. 24, 39 *ἐγώ εἰμι αὐτός* ℵ B L Cyr. *ἐγὼ αὐτὸς εἰμι* D, *αὐτός ἐγώ εἰμι* *Α Χ Γ Δ Λ Π* etc. Eus. Thdrt„ *ἐγώ εἰμι* Min. 300.

Ferner ist der gewöhnliche Text *ἀνέχεσθε* beizubehalten, nicht *ἐνέχεσθε* von B, das durch (*ταῖς θλίψεσιν*) *αἷς* veranlasst werden konnte, aufzunehmen. *ἐνέχεσθαι* findet sich im N. T. nur einmal sicher, Gal. 5, 1, wo es D* und D^c (D^a *ἐνεχ-*) mit einigen Minuskeln und Thdrt. und Oec. in *ἀνέχεσθαι* verwandeln. Dagegen ist *ἀνέχεσθαι* häufig, und wie hier auch 2 Ko. 11, 4 von F, — das Original G bietet *ἀν-* — 2 Ti. 4, 3 von C in *ἐνέχεσθαι* verwandelt worden.

Vers 7. Die Lesart *ὑμῶν* von ℵ* (ℵ^c mit allen übrigen richtig *ἡμῶν*) kann nur Flüchtigkeits- oder Schreibfehler sein, da sie dem Sinne nach gar nicht passt. Die Varianten *ἡμ-* und *ὑμ-* sind überdies gewöhnlich und finden

sich nicht nur in den Briefen, sondern selbst in Erzählungsstücken: Mt. 21, 42 (D*), Mc. 9, 40 (ℵBGD gegen ADNΓΠ), Lc. 9, 50 (*καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν* ℵ[b]BCDKLMΣΠ etc., *καθ' ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν* ℵ[a]EFGHSUVΓΛ etc., *καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν* ℵ*AXΔ etc., und vereinzelt *καθ' ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν*). Joh. 8, 54 (AB[b.c]CLΓΔΛΠ gegen ℵB*DFX). Apg. 3, 25 (ℵ*CDP gegen ℵ[c]ABE). 13, 26 (ℵABD gegen CEHLP und AD gegen die übrigen). 15, 7 (EHLP gegen ℵBCDEHLP). 14, 17 (ℵ[c]AHLP gegen ℵ*BCDE und Min. gegen die übrigen). 19, 37 (ℵABDE[b] gegen E*HLP). 28, 25 (HLP gegen ℵAB). Für *ὑμ-* tritt in den Briefen nicht selten *ἡμ-* ein: so bei Minuskeln 1 Ptr. 2, 21. 2 Ptr. 3, 2. Kol. 2, 13, bei B* 1 Th. 3, 7, bei C[b]L Rö. 16, 6, bei K 1 Ptr. 1, 12. 5, 10, bei KL 2 Ptr. 3, 9, bei CKL 1 Ptr. 3, 21, bei A 1 Th. 4, 8. Häufiger aber ist umgekehrt für *ἡμ-* eingesetzt *ὑμ-*: so bei Minuskeln 1 Th. 4, 7. 2 Jo. 2. Eph. 4, 6, bei K 2 Jo. 2, bei L 1 Jo. 5, 4, bei F 2 Ko. 8, 19, bei FKL 2 Ko. 7, 13, bei D[c]KL Gal. 4, 6, bei C[c]P 2 Ko. 9, 11, bei GP Philem. 6, bei ℵ[c]LP Kol. 2, 13, bei C Hbr. 12, 25, bei A 1 Th. 3, 7. Tit. 2, 8, bei ℵ[c]CD[b]KL Kol. 1, 7 (mit P) und 4, 8 (mit D[c]), bei CD[c]GK 2 Ko. 6, 16. Uebrigens sind die beiden ältesten Handschriften ℵ und B hier gerade oft im Widerspruch. So zeugt B für *ἡμ-*, während ℵ *ὑμ-* bietet 1 Ptr. 4, 17. Rö. 15, 7. 2 Ko. 7, 12. Kol. 3, 4. Hbr. 9, 11, und umgekehrt ℵ für *ἡμ-*, wo B *ὑμ-* hat Gal. 4, 28. 1 Th. 1, 9. 2 Th. 3, 14. 1 Ptr. 3, 18. 1 Jo. 2, 25. 3, 1. Apg. 4, 12. Vgl. nachher 3, 6. — Augenscheinlich rühren diese Differenzen wesentlich von der ähnlichen Aussprache des *η* im Itacismus und des *υ* her. Doch wird man sich hüten müssen, daraus die Folgerung zu ziehen, dass die variirenden Handschriften nach Dictat, nicht nach Vorlage der Mutterhandschrift geschrieben seien. Wenigstens F ist sicher und nachweislich nicht nach Dictat geschrieben, und doch sind auch in dieser Handschrift die Abweichungen vom Original G in den gleich oder ähnlich ausgesprochenen Lauten (*η* und *υ*, *αι* und *ε*, *ο* und *ω* etc.) überraschend gross.

Vers 8. Wohl mit Unrecht folgen hier Tischendorf und Westcott und Hort der Lesart ἐν πυρὶ φλογός mit ℵAKLP etc. Ephr. Chr. Euthal. Thdrt., während Lachmann und Tregelles, wie mir scheint mit Recht, sich für das umgekehrte ἐν φλογὶ πυρός (nach BDG Theoph. Iren. Oec. etc.) entschieden haben. Denn einmal ist für die letztere Lesart das Zeugniss ein reicheres — occidentalisch und orientalisch —, andererseits ist φλὸξ πυρός zwar Hbr. 1, 7. Off. 1, 14. 2, 18. 19, 12 nicht angetastet, Apg. 7, 30 aber offenbar von ACE in ἐν πυρὶ φλογός umgestellt. Nach der Analogie ist das Gleiche auch hier anzunehmen.

Nicht eben leicht ist zu entscheiden, ob in demselben Verse ℵAFG Ephraem, Chrys. Euthal. Iren. int. mit der Lesart Ἰησοῦ Χριστοῦ, oder BDEKLP 17 etc. Chrys. Thdrt. mit blossem Ἰησοῦ das Ursprüngliche bieten. Zwar ist zweifellos, dass Χριστός mehrfach zu dem einfachen Ἰησοῦς erst von den Handschriften hinzugefügt worden ist, von L Rö. 16, 18 und 2 Th. 1, 7, von LP Rö. 15, 8, von G 1 Th. 4, 2. 1 Ko. 9, 1, von GL 1 Th. 2, 19. 3, 13, von D^{b} 2 Ko. 4, 10, von D* Philem. 5, von D*G 2 Ko. 4, 10. 11, von D*G Eph. 1, 15. 2 Ko. 4, 6. Rö. 15, 8, von D^{c}GKL 1 Th. 3, 11, von DKLP 1 Ko. 9, 1, von DKLMP 2 Ko. 11, 31, von D^{c}KL 2 Ko. 5, 18, von ℵ^{c}D^{bc}KLP Kol. 1, 28, von ℵ^{c}DGKLP Philem. 6, von ℵ^{c}D*GMP 2 Ko. 1, 14, von A Rö. 10, 9, von ACLP Rö. 16, 20, von ADGP 1 Ko. 5, 5, von ℵ^{c}ACDGKLMP 1 Ko. 16, 23, von AD*G Kol. 1, 2, von AGP 2 Th. 1, 12. Speciell ℵ* hat Χριστός sicher hinzugefügt Phil. 2, 10. Aber auch umgekehrt, die Auslassung von Ἰησοῦς oder Χριστός ist nicht selten: bei L Eph. 2, 13, bei P Gal. 6, 18, bei G Eph. 2, 10, bei DG 1 Ko. 4, 17. Eph. 2, 7, bei DGK Kol. 4, 12. Gal. 5, 24 (mit L), bei A 1 Ko. 1, 2, bei AD^{c}L 1 Ko. 6, 11. Und mehrfach hat auch B ganz allein diese Lesart Rö. 3, 22. 5, 11. 6, 3. 1 Ko. 1, 8. 4, 15. 2 Ko. 8, 9. 13, 13. Kol. 1, 3. Gal. 5, 6. 1 Th. 5, 9 oder mit anderen, aber minderwerthigen Handschriften zusammen (gegen ℵ), mit D^{c}EK Kol. 3, 17, mit D*G Phil.

3, 12, mit A 2 Ko. 4, 6, mit AD* 1 Ko. 5, 4, mit ADᶜLP 1 Ko. 4, 17. Da aber bei der Verbindung mit ὁ κύριος, wie zu 2, 8 gezeigt werden wird, die Herstellung der vollen Formeln ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός aus einfacheren gewöhnlich ist, so ist, obwohl die andere Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen ist, wahrscheinlich das Richtige, in der Anwendung der Namen hier B zu folgen, nicht ℵ, also bloss Ἰησοῦ zu schreiben.

Cap. 2, Vers 1. Das ἡμῶν bei τοῦ κυρίου, was B auslässt, wird durch Orig. 1, 665 und int. 1, 5. 3, 874 etc. geschützt. Auch sonst ist es zuweilen ausgelassen: von 17 Rö. 15, 30, von P mit Orig. Bas. Thdrt. (gegen ℵABDGL Or. int. Chr. Thdrt.) 1 Ko. 5, 4, von A mit Orig. 1 Ko. 1, 2, von ℵ* Eph. 5, 20. 2 Ti. 1, 10, von ℵP Gal. 6, 18, von Vig. 2 Th. 1, 12. Umgekehrt findet es sich zugesetzt 2 Ko. 11, 31 von DMP Thdrt., Phil. 4, 23 von DP Ambr. Da B es, soweit man urtheilen kann, nur auslässt, wird man es gegen BD* Cyp. 2 Th. 3, 6 setzen (mit ℵAGKL P Chr. Thdrt. Cyp. etc.) und auch 1 Ko. 6, 11 es mit BCP 17 etc. Vulg. Pesch. Ath. Did. Epiph. Chr. Dial. tri. Pseud.-Ath. Thdrt. Euthal. Ir. int. Orig. int. Cyp. beibehalten (gegen ℵADL Did. Cyr. Dam. Ir. int.). Kaum möglich aber erscheint eine Entscheidung 1 Ko. 5, 4—5, wo dreimal hinter einander diese Verbindung sich findet, und zwar mit ἡμῶν 1) bei BDGLP etc. Pesch. Dial. Bas. Chr. Thdrt. etc. 2) bei ℵABDGL Pesch. Or. int. Dial. Chr. Thdrt. etc. 3) AGP etc. Pesch. Or. (einmal) Chr. Thdor.-Mops. Thdrt. Or. int. etc.; ohne ἡμῶν 1) ℵA, 2) P Pesch. Orig. viermal. Or. int. Dial. Bas. etc., 3) ℵDL Or. int. Bas. Chrys. Theoph. Oec. etc. An letzter Stelle hat B und Orig. (viermal) Eus. Tert. Or. int. etc. einfach τοῦ κυρίου, aber (ἡ) ἡμέρα (τοῦ) κυρίου war allerdings die gewöhnliche Formel (1 Th. 5, 2. 2 Th. 2, 2. 2 Ptr. 3, 10. Apg. 2, 20), die hier hineincorrigirt zu sein scheint. Sonst fände sich eine ähnliche Verkürzung nur noch 1 Ko. 15, 31, wo statt ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (ℵABGKL etc. Or.), D* ἐν κυρίῳ (E* ἐν Χριστῷ) Or. Chr. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bieten. — An weitaus den meisten Stellen

steht ἡμῶν ohne Varianten (Rö. 1, 4. 4, 24. 5, 1. 11. 21. 6, 23. 7, 25. 8, 39. 15, 6. 16, 18. 20. 1 Ko. 1, 7. 8. 9. 10. 9, 1. 15, 57. 2 Ko. 1, 3. 8, 9. Gal. 6, 14. Eph. 1, 3. 17. 3, 11. 6, 24. Kol. 1, 3. 1 Th. 2, 19. 3, 11. 13. 5, 9. 23. 28. 2 Th. 1, 8. 2, 14. 16. 3, 18. 1 Ti. 1, 2. 12. 6, 3. 14. 2 Ti. 1, 2. 8), das einfache *ἐν κυρίῳ Ἰ. Χ.* nur 2 Th. 3, 12. Doch ist das blosse *ὁ κύριος* schon gebräuchlich, während *ὁ σωτήρ* nur mit gen. sich findet (nur in den Pastoralbriefen 1 Ti. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 4. 2, 10. 13. 3, 4. 6). Am gebräuchlichsten ist die Form *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*. Das umgestellte *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* findet sich Rö. 1, 4. 5, 21. 7, 25. 1 Ko. 1, 9, *Χριστὸς Ἰησοὺς ὁ κύριος ἡμῶν* Rö. 6, 23. 8, 39. Eph. 3, 11. 1 Ti. 1, 2. 12. 2 Ti. 1, 2. Tit. 1, 4; *Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* Rö. 4, 24. 1 Ko. 9, 1; *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* Rö. 16, 20. 1 Th. 2, 19. 3, 11. 13. 2 Th. 1, 8; *ὁ κύριος ἡμῶν Χριστός* Rö. 16, 18; *ὁ κύριος ἡμῶν* 1 Ti. 1, 14. 2 Ti. 1, 8.

Vers 2. Lies *μηδὲ* (*θροεῖσθαι*) *μήτε . . μήτε. μηδέ*, obwohl häufig ohne Varianten (Mt. 6, 25. 7, 6. 10, 14. 22, 29. 23, 10. 24, 20. Mc. 6, 11. 12, 24. 13, 15. Lc. 12, 22. 14, 12. Jo. 4, 15. 14, 27. Apg. 4, 18. 21, 21. Rö. 6, 13. 14, 21. 1 Ko. 10, 7. 8. 9. 10. Eph. 5, 3. Kol. 2, 21. 2 Th. 3, 10. 1 Ti. 1, 4. 5, 22. 6, 17. 2 Ti. 1, 8. Hbr. 12, 5. 1 Ptr. 3, 14. 5, 3. 1 Jo. 2, 15), ebenso wie *μήτε* (Mt. 5, 34. 35. Lc. 9, 3. Apg. 23, 8. 12. 21. 27, 20. 1 Ti. 1, 7. Hbr. 7, 3. Jac. 5, 12. Off. 7, 3) wird nicht selten mit diesem vertauscht. Und zwar tritt *μήτε* statt *μηδέ* ein Mt. 10, 9. 10 bei DL, Lc. 10, 4 bei M, 16, 26 bei D, 17, 23 bei ℵ, Apg. 21, 21 bei D*, Rö. 9, 11 bei Or., 1 Ko. 5, 11 bei G, Eph. 4, 27 in einzelnen Minuskeln, und hier bei KLP. Hierzu ist gegen Tischendorf auch Mc. 3, 20 zu ziehen (vgl. Weiss, Mc.-Evangelium S. 122), wo ℵCDEFGH etc. *μήτε* bieten gegen ABKL etc. Aber auch der umgekehrte Fall findet sich, also *μηδέ* für *μήτε* Mt. 5, 36 bei ℵ[b] (gegen ℵ* und °), Apg. 23, 8 bei HLP, und hier das erste und dritte Mal bei F, das zweite Mal bei D*F[corr]. So wohl auch Off. 7, 3. Nicht selten

ist *μηδέ* durch einfaches *μή* ersetzt Mc. 8, 26 von der Mehrzahl gegen ℵ^c BL (vgl. Weiss, Mc.-Ev. S. 277). Rö. 9, 11 von G, 1 Ko. 5, 8 von B, 1 Ptr. 5, 2 von AL, Off. 7, 1 von C; auch durch *ἤ*, Phil. 2, 3 von DGKLP, durch *καί* 1 Jo. 3, 18. Lc. 7, 33 wird zu lesen sein *μὴ ἐσθίων* (mit ℵBΞ) *μηδὲ* (mit ℵ) *πίνων*, woraus zuerst *μὴ ἐ. μήτε π.* wurde (BΞ), und weiter *μήτε . . μήτε* (bei ADLPXΓΔΛΠ etc.). Auch Lc. 10, 4 ist bei *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα* das *μή* durch *μήτε* und *μηδέ* ersetzt (das zweite und dritte durch *μήτε* von M, das dritte durch *μηδέ* von ACRXΓΔΛΠ etc.).

Vers 3. Lies *ἀνομίας* mit ℵB Orig. 1, 424, Cyr. Euthal., gegen ADGKLP Orig. (vier Mal), Orig. int. Cyr. Chrys. Thdrt. etc. *ἀνομία* findet sich verhältnissmässig selten (Mt. 7, 23. 13, 41. 24, 12. Rö. 4, 7. 6, 19. Tit. 2, 14. Hbr. 10, 7. 1 Jo. 3, 4) unangetastet. Gern wird es durch Synonyme ersetzt; durch *δόλος* Γ Mt. 23, 28, durch *ἀδικία* Min. Mt. 23, 28. D 2 Ko. 6, 14, ℵA Hbr. 1, 9. Das Umgekehrte ist der Fall bei DX Lc. 13, 27 und bei der Minuskel 47 Rö. 11, 27. Hbr. 11, 12 ist *ἀνομιῶν* statt *ἁμαρτιῶν* bei Min. 109. Chr. Euthal ein Rest der Lesart *τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν*, wo Min. 47 beide Worte umstellt.

Vers 4. Lies *ἀποδεικνύντα* mit den meisten; *ἀποδεικνύοντα* ist dafür von AG Or. Cyr. Thdrt. eingesetzt, wie Mt. 4, 8 von ℵ (*δικνύει*, vgl. D *ἔδειξεν*) Joh. 5, 20 von D (*δεικνύει*) Off. 22, 8 von A (*διγνύοντος*, wie hier in derselben Handschrift) B etc.

Vers 6. Lies *ἑαυτοῦ* mit ℵ^c BDGL etc. Chr. Thdrt. gegen *αὐτοῦ* bei ℵ* AKP, 10 Min. Or. Cyr. Euthal. Bei der Zwischenstellung des Pronomens zwischen Artikel und Substantiv, wie hier *ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ* ist die Regel durchgängig, dass *ἑαυτ-* gesetzt wird. Vgl. Mt. 8, 22. Lc. 9, 60. Rö. 4, 19. 5, 8. 8, 3. 1 Ko. 7, 2. 37. Eph. 5, 28 (drei Mal L lässt *ἑαυτῶν* fort). 5, 33. Phil. 2, 12. 1 Th. 2, 7. 8. 2 Th. 3, 12. Phi. 4, 4. Jud. 6. 13. Off. 10, 3. 7. *αὐτ-* tritt bei dieser Stellung ausser unserem

Verse nie ein (1 Th. 2, 12 in Tischendorf's Ausgabe des Cod. D ist es ein später zurückgenommenes Versehen). Dagegen wird das Pronomen wohl herausgenommen und dem Artikel vor- oder dem Substantiv nachgestellt und dann in *αὐτ-* verwandelt. So von D Lc. 11, 21, ℵ* Eph. 5, 29. Jud. 18. Vielleicht gehört auch Lc. 14, 26 hierher, wo nur ℵB Clem. *τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ* (Min. 69 *αὐτοῦ*), alle anderen, auch Orig., *τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* schreiben. Ueberhaupt ist bei der letzteren Stellung, wo sich das Reflexiv findet, dasselbe mehrfach in die gerade Form verwandelt worden: Mt. 18, 31 (von HL). 21, 8 (von ΔLD). 25, 4 (von DE^bLXΓΔΠ). 7 (von CDXΓΔΠ). Lc. 14, 35 (von DKMΠ). 19, 3 (von ΓD). 23, 48 (von UXΓ). Apg. 21, 11 (von HL). Gal. 6, 8 (von D*FG). 1 Th. 2, 11 (von HP, übrigens ohne Artikel). Ohne Variante findet sich nur Gal. 6, 4 *τὸ ἔργον ἑαυτοῦ*. *ἑαυτ-* in dieser Stellung repräsentirt häufig B, wo ℵ *αὐτ-* hat: Lc. 14, 26 (LRΓ mit B gegen ℵAD*ΔΔΠ). 15, 20 (ABEGS etc. gegen ℵDHK LMPXΔΠ etc.). 16, 5 (ℵ^cABEKLP etc. gegen ℵ*DFGM XΔ). 1 Ko. 11, 5 (BK gegen ℵACD*GLP). Eph. 4, 16 (ABCKLP gegen ℵD*G). Jac. 1, 26 (B gegen ℵACKL und BC gegen ℵAKLP). Mehrfach ist ein solches *ἑαυτ-* deutlich Correctur: nicht nur Eph. 5, 25, wo es (von DKLP) überhaupt erst eingeschoben ist, sondern auch eingesetzt für *αὐτ-* Lc. 15, 5 (AEGHM etc. gegen ℵBDPKLXΓΔΠ). 19, 35 (ARΓΔΠ gegen ℵBDLΔ). 12, 47 (AE^bGHMRΓΔΔ etc. gegen ℵBDE*KLXΠ). Mt. 23, 37 (ℵ^cCLXΓΠ gegen ℵ*B DMΔ). 25, 1 (DL). 3 (ZL). Mc. 8, 34 (ℵ). 2 Ko. 3, 13 (ℵDK gegen ABCF^aGLP). 1 Ptr. 4, 19 und Off. 17, 13 (Minuskel 1). Ueber Mc. 8, 35 vgl. Weiss, Mc.-Ev. S. 288.

Im Anschluss hieran sei der Gebrauch der Reflexivform im N. T. hier genauer besprochen, da die neutestamentlichen Grammatiken hierüber nicht genügende Auskunft geben. Nach dem Artikel als gen. poss. steht stets *ἑαυτ-* 1 Ko. 10, 24. 13, 5. Phil. 2, 21. Als Object (im Accusativ, Dativ oder Genitiv) findet sich die Reflexivform unangetastet nur Mt. 12, 25. 26. 14, 15. 16, 24. 19, 12. 27, 42.

Mc. 12, 33 (B X Δ* Π; σεαυτόν ℵ A D etc.). 15, 31. Lc. 9, 23. 25. 14, 11. 16, 8. 9. 15. 17, 3. 14. 18, 14. 19, 12. Jo. 5, 18. 13, 4. 15, 4. 19, 12. 24. 21, 1. Apg. 1, 3. 5, 35. 36. 8, 9. 13, 9 (F G L P; σεαυτόν ℵ A B D E). 46. 15, 29. 16, 27. 23, 12. 14. 21. 25, 4. Rö. 2, 14. 6, 11. 13. 16. 12, 19. 13, 2. 14, 7. 22. 15, 1. 3 (G mit vorhergehendem οὐκ). 16, 4. 18. 1 Ko. 3, 18. 7, 38. 10, 29 (H ἐμαυτοῦ, D* σεαυτοῦ). 11, 28. 29. 31. 14, 4. 28. 16, 15. 2 Ko. 3, 1. 4, 2. 5. 5, 12. 15. 18. 19 (einige ἐν ἑαυτῷ). 6, 4. 7, 1. 11. 8, 5. 10, 7. 10, 12 (2mal, das zweite Mal von ℵ* ausgelassen). 14. 18. 13, 5 (3mal). Gal. 1, 4. 2, 12. 20. 5, 14 G L M* P (σεαυτόν ℵ A B C D K N**). 6, 3. Eph. 4, 19. 32. 5, 2. 19. 25. 33. Phil. 2, 3. 7. 8. Kol. 3, 13. 16. 2 Th. 2, 4. 3, 9. 1 Ti. 2, 6. 9. 3, 13. 6, 10. 19. 2 Ti. 2, 13. 21. 4, 3. Tit. 2, 14. Hbr. 3, 13. 5, 4. 5. 6, 6. 7, 27. 9, 14. 25. 10, 34. Jac. 1, 22. 24. 27 (A σεαυτόν). 1 Ptr. 1, 12. 3, 5. 1 Jo. 1, 8. 5, 21. Jud. 12. 20. 21. Off. 2, 2. 9. 3, 9. 6, 15. 19, 7. Nach Präpositionen steht ἑαυτ- ohne Varianten 1) bei μεθ᾽, ἀφ᾽ und ἐφ᾽: Mt. 15, 30. 26, 11. Mc. 3, 24. 25. 26. 8, 14 (D μετ᾽). 9, 8 (B μετά). 14, 7 (D μεθ᾽ ὑμῶν). Lc. 11, 17. 18. 12, 57. 18, 9. Jo. 5, 19. 7, 18. 11, 51. 12, 8 (D Δ* haben die Stelle nicht). 16, 13. 18. 34 (ἀπὸ σεαυτοῦ ℵ B C* L). Apg. 21, 33. 1 Ko. 6, 7. 2 Ko. 1, 9. 3, 5. 10, 7. Hbr. 6, 13. Jac. 2, 17. 2) bei anderen: Mc. 9, 10. 11, 31. 16, 3. Lc. 7, 30. 39. 9, 47. 18, 4. 20, 14 (A C Q Δ Λ Π πρὸς ἑαυτούς, Γ ἐν ἑαυτοῖς, ℵ B D L R πρὸς ἀλλήλους). 22, 23. Joh. 5, 26. 11, 38. Apg. 28, 29 (ℵ A B E lassen den Vers fort). Rö. 11, 25. 12, 16. 1 Ko. 16, 2. 2 Ko. 1, 9. Gal. 6, 4. Jac 2, 4. 1 Ptr. 4, 8. 10. Varianten finden sich bei ἑαυτ- als Object häufig, indem es von einzelnen Handschriften durch αὐτ- ersetzt wird: Mt. 12, 45 (D* E). 18, 4 (L Γ Δ). 23, 12 (L das erste Mal αὐτόν, M das zweite Mal αὑτόν). 31 (M). 25, 9 (L). Mc. 5, 5 (Δ). 6, 36 (K L*). Lc. 2, 39 (H αὐτῶν, D^b Λ αὑτῶν). 16, 29 (ℵ* L). 11, 26 (E H^b). 12, 1 (L). 33 (Δ). 36 (D). 13, 19 (D F K L X Π). 34 (D). 18, 14 (D*). 21, 34 (C* L V Π*). 23, 35 (L). Jo. 8, 22 (D* Γ Λ). 11, 33 (L* Δ). 55 (M). 19, 7

(M). 21, 7 (L). Apg. 7, 21 (D*). 19, 31 (א*). 20, 28 (D*). 1 Ko. 6, 19 (א*). Eph. 5, 27 (א*). Tit. 2, 14 (א*). 2 Ptr. 2, 1 (B*). 1 Jo. 3, 3 (O). 2 Jo. 8 (KL). Off. 8, 6 (א*A). Nach Präpositionen ist ἑαυτ- in αὑτ- verwandelt worden: Mt. 3, 9 (LΔ). 9, 3. 21. 16, 7. 8. 21, 25. 38 (überall L). 13, 21 (LΔ). 23, 37 (M πρὸς αὑτήν; EFGΠ πρὸς αὐτήν; D πρὸς σέ). 25, 3 (Δ μεθ' αὐτῶν). Mc. 2, 8. 4, 17. 5, 30. 6, 51. 9, 50 (überall L). 12, 7 (Δ). 14, 4 (א*). Lc. 3, 8 (L). 7, 49 (Δ). 15, 17 (L). 16, 3 (Δ). 18, 11 (L). 20, 5 (א*). 21, 30 (א^ca L). 22, 17 (L; א* ἀλλήλους). 23, 28 (Δ). 24, 12 (DELMVX). Jo. 5, 42 (LΔ). 6, 53 (Δ). 12, 19 (D). 19, 24 (א*). Apg. 8, 34 (H). Rö. 8, 23 (G). 14, 12 (C). 14 (ADG LP). 2 Ko. 10, 12 (F). 1 Th. 5, 13 (אD*GP). Hbr. 9, 7 (L). 10, 25 (א*). Vereinzelt ist die umgekehrte Veränderung, als Objects Lc. 22, 66 (AΔ). Joh. 2, 24 (א^c A^b PΓΔΛΠ). 14, 17 (א^c CDHLP). Phi. 3, 21 (א^c D^c EL). Off. 2, 20 (ACP). 18, 7 (א^c), bei Präpositionen Mc. 2, 19 (LAΓΔΠ). 14, 33 (ALNXΓΔΠ). Lc. 23, 12 (AXΓΔΛΠ). Jo. 13, 32 (א^a ACDLX). 20, 10 (א^c ADXΓΔΛΠ). Rö. 1, 24 (D^c EGK LP). Eph. 2, 15 (א^c DEGKL). Mehrfach stehen sich die beiden Hauptzeugen so gegenüber, dass B für αὑτ-, א für ἑαυτ- zeugt: Mt. 6, 34 (אEKL etc. gegen B*LΔ). Mc. 5, 26 (אCDKΔΠ gegen ABL). Lc. 12, 17 (alle gegen BΛ*). Lc. 23, 2 (אADRXΓΔLΛΠ gegen BGT). 24, 12 (אAIXΓΔ ΛΠ gegen BL). Apg. 10, 17 (אACDELP gegen B). 12, 11 (nur B*). 28, 16 (nur B). Rö. 1, 27 (אACDGLP gegen BK). 2 Ko. 3, 5 (אACDKLP gegen BG). Hbr. 5, 3 (אAC KLP gegen BD*). 1 Jo. 3, 15 (אACLP gegen BK). 5, 10 (א gegen ABKLP). 18 (א A^corr KLP gegen A*B).

Vers 8. Lies ὁ κύριος Ἰησοῦς mit אAD*GL^a P 17 etc. Or. etc., nicht das blosse ὁ κύριος von BKL* etc. Or. Thdrt. Bloss ὁ κύριος wäre in den beiden Thessalonicherbriefen ganz singulär. Dagegen findet sich in diesen noch ὁ κύριος Ἰησοῦς 1 Th. 4, 2. 2 Th. 1, 7, beide Mal auf die in den späteren Briefen gewöhnlichen Formen reducirt (1 Th. 4, 2 fügen D*G ἡμῶν, G noch Χριστοῦ hinzu. Letztere volle

Formel giebt 2 Th. 1, 7 L). κύριος Ἰησοῦς steht noch 1 Th. 4, 1 (ℵ A fügen den Artikel zu), κύριος Ἰησοῦς Χριστός 1 Th. 1, 1. 2 Th. 1, 1. (D G stellen Χρ. Ἰησ., und zwar G mit Auslassung von ὁ κύριος). 2. 12. 3, 12 (ℵ° K L: τ. κ. ἡμῶν Ἰ. Χ.), ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς 1 Th. 2, 19 (G L fügen hinzu Χριστός). 3, 11 (G K L mit Χρ.). 13 (G L mit Χρ.). 2 Th. 1, 8 (B D K L P 17, dagegen ℵ A G mit Χρ.; siehe oben S. 327). 12 (A G P 17 mit Χρ.). Sonst ist auch in den beiden Thessalonicherbriefen das volle ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός das gewöhnliche: 1 Th. 1, 3. 5, 23. 28. 2 Th. 2, 14. 16 (A: Ἰ. ὁ Χρ., B: Χρ. Ἰ.). 3, 18. Ueber 2 Th. 2, 1. 3, 6 siehe oben S. 327. Wie hier lässt B auch 1 Th. 5, 9 (allein) das ἡμῶν aus. Ebenso in den späteren paulinischen Briefen, in denen die volle Form die ganz gewöhnliche geworden ist: Rö. 5, 11. 1 Ko. 1, 8. 2 Ko. 8, 9. Kol. 1, 3.

Ohne Varianten findet sich die volle Formel hier Rö. 5, 1. 15, 6. 30. 2 Ko. 1, 3. Gal. 6, 14. Eph. 1, 17. [3. 14] 6, 24 (doch Min. 17 lässt Χρ. fort). 1 Ti. 6, 3. Umstellungen davon sind Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν Rö. 1, 4. 5, 21. 1 Ko. 1, 9. 1 Ti. 6, 14. 2 Ti. 1, 2. (ℵ Χρ. Ἰησ.), dasselbe bei M 1 Ko. 15, 57 statt der eben genannten Form, — oder Χρ. Ἰησ. ὁ κ. ἡ. Rö. 6, 23. 7, 25. 8, 39. 15, 31 (D nur κύριος, E nur Χρ.). 1 Ti. 1, 2. 12. Veränderungen dieser Formel sind nicht häufig: [Rö. 16, 24 D L ὁ κ. ἡ. Ἰ. Χ., G ὁ. κ. ἡ., sonst fehlt der Passus ganz.] 1 Ko. 1, 2 (A ohne Χρ.). 10 (D ohne Ἰ. Χρ.). Gal. 6, 18 (ℵ ὁ κ. Ἰ. Χ., P ὁ κ. Ἰ.). Eph. 1, 3 (ℵ* τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡ. Ἰ. Χ.). 5, 20 (ℵ ohne ἡμῶν; übrigens stellt B hier Χ. Ἰ.). Häufiger ist die volle Formel für andere eingesetzt: Rö. 16, 18 (L). 20 (A C L P). 1 Ko. 6, 11 (B C). 9, 1 (G; D K L P). 16, 22 (ℵ° C° D G K L P). 2 Ko. 1, 14 (D G M P). 11, 31 (D K L M P). Phi. 4, 23 (D P). Philem. 25 (A C D K L). Ueber 1 Ko. 5, 4 siehe oben S. 327.

ὁ κύριος Ἰησοῦς kommt in jenen späteren Briefen, um das hier beizufügen, noch vor: 1 Ko. 5, 5 (ℵ L) und 11, 23 (wo beiderorts B gerade wie an unserer Stelle, nur ohne Nach-

folge, *Ἰησ.* fortlässt). 16, 23 (nach ℵ*B 17; *τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ.* haben ℵ^c CDGKM, *τοῦ κ. ἡμῶν Ἰ. Χ.* ALP). 2 Ko. 1, 14 (ℵB mit *ἡμῶν* ACDKL). 4, 14. 11, 31 (nach ℵBG 17; KL mit *Χρ.*, DMP ausserdem mit *ἡμῶν*). Eph. 1, 15 (GP ohne Artikel, DG mit *Χρ.*). Philem. 5 (D mit *Χρ.*); *κύριος Ἰησοῦς*: Rö. 14, 14 (LP mit *Χρ.*). 1 Kor. 12, 3. Kol. 3, 17 (BD^c EK 17; bloss *κ.* L, *κ. Ἰ. Χρ.* ACD*FG). Phi. 2, 19 (aber *Χρ. Ἰ.* CDG). Häufiger ist *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* Rö. 1, 7. 13, 14 (B: *Ἰ. Χρ.*). 1 Ko. 1, 3. 8, 6. Eph. 1, 2. 6, 23. Phi. 1, 2. 2, 11 (G: *κ. Χρ. Ἰ.*). 3, 20. Kol. 1, 2 (*Ἰ. Χρ. τοῦ κ. ἡ.* P). Philem. 3, und *ὁ κ. Ἰ. Χρ.*: 1 Ko. 1, 7 (2 Ko. 13, 13, wo ich aber nach dem eben Gesagten glaube mit B *Χρ.* fortlassen zu müssen). Phi. 4, 23. Philem 25. Andere Formen sind noch *Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* Rö. 4, 24. 1 Ko. 9, 1; *κύριος Χρ. Ἰ.* (ADKL *κ. Ἰ. Χρ.*); *Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος* (*Ἰ. Χρ. κ.* ℵACD, *Ἰ. Χρ.* P), *κύρ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Gal. 1, 3 (ℵAP 17 ohne *ἡμῶν*).

Nach alledem kann an unserer Stelle über die richtige Lesart kein Zweifel sein. B nimmt zudem auch sonst noch an der Form *ὁ κύριος Ἰησοῦς* Anstoss, indem er 2 Ko. 4, 14 nach der Parallele im folgenden Gliede *κύριος* auslässt. Dagegen scheint *τοῦ Ἰησοῦ* die richtige Lesart zu sein (nach ABC* 17) Gal. 6, 17, aber dann entstand *τοῦ Χριστοῦ* (P), *τοῦ κυρίου Ἰ.* C^c D^c KL, *τοῦ κυρίου* [*ἡμῶν* DG] *Ἰ. Χρ.* ℵDG. Denn im Allgemeinen ist es entschieden die Tendenz jüngerer Handschriften, kürzere Formen auf die längere und gebräuchlichere auszudehnen. So wird aus *ὁ κύριος* 1 Ko. 16, 22 *ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (ℵ^c C^c DEFGL) und *ὁ κ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.* (KP), und aus demselben 2 Ti. 4, 22 *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (A), *ὁ κ. Ἰ. Χριστός* (ℵ^c CDKLP), Apg. 19, 10 *ὁ κ. Ἰ.* (HLP). Aus *Χρ. Ἰ.* 1 Ti. 5, 21 wird nicht nur *Ἰ. Χρ.* (P), sondern auch *κύριος Ἰ. Χρ.* (D^c KLP), während das Umgekehrte, die Verkürzung von *ὁ κ. ἡ. Ἰ. Χρ.* in einfaches *Ἰ. Χρ.* 2 Th. 3, 18 (G) ganz vereinzelt ist.

Vers 12. Lies *ἅπαντες* mit ℵAG Or. (BDKLP Or.

haben πάντες). Bei Paulus findet sich nur noch ἅπαντα Eph. 6, 13 unbestritten und ἅπαντες Gal. 3, 28 mit ähnlicher Differenz der Handschriften (ℵ A B^{c} ἅπ-, B* C D G K L P πάντες).

ἅπας für πᾶς setzen an einigen Stellen bestimmt erst spätere Handschriften ein; Minuskeln Lc. 21, 12. Apg. 2, 1. 13, 29; S Mc. 5, 40; K M Π Lc. 19, 7; D^{b}H P Apg. 6, 15; E I^{a} P Apg. 2, 14; B$^{2\,3}$C Apg. 2, 4. Aber umgekehrt tritt πᾶς für ἅπας häufiger ein, und zwar fast durchgängig im Cod. Cantabrigiensis (D): Mc. 8, 25. Lc. 19, 37. Apg. 2, 44. 5, 16 allein (vgl. Mc. 16, 15), mit I Mat. 24, 39, mit C Apg. 16, 3, ferner unleugbar Apg. 25, 24 bei H L P, Mt. 28, 11 bei A, Lc. 23, 1 bei R, Jac. 3, 2 bei P.

Das häufige ἅπας ist ein Charakteristicum des lucanischen Sprachgebrauches (ohne Varianten aber nur Lc. 5, 26. 19, 48. Apg. 10, 8. 11, 10. 16, 28. 27, 33), sonst (Mt. 6, 32. 24, 39. 28, 11. Mc. 8, 25. 11, 32. 16, 15. Gal. 3, 28. Eph. 6, 13. 2 Th. 2, 12. Jac. 3, 2) ist es selten. Bei Luc. aber finden wir es sowohl von ℵ (Lc. 3, 21. 4, 6. 8, 37. Apg. 4, 31 allein, Lc. 9, 15 mit L Ξ) wie von B (Lc. 15, 13 mit D P, 17, 27 mit D L X, 17, 29 mit D L Δ Λ, Apg. 4, 32 mit D, 5, 12 mit A E, Lc. 7, 16 mit D E G H K M S U V) in πᾶς geändert. Mit einander stimmen ℵ B in dieser Aenderung Lc. 21, 4 (ℵ B D Δ gegen A L Q X Γ Λ Π), wo man eine Conformation nach Mc. annehmen kann, wie Mc. 11, 32 (ℵ* C D N gegen ℵ^{c} A B L X Γ Δ Π) nach Mt. Dagegen ist Lc. 2, 39. 3, 16. 5, 11. 28 wohl das einfache πᾶς mit ℵ B vorzuziehen und ἅπας von A u. a. substituirt. —

In demselben Verse 12 kann an der Lesart εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ (ℵ* B D* G Or.) kein Zweifel sein. Paulus schreibt sonst allerdings, wo er nicht nach εὐδοκεῖν den Infinitiv gebraucht (Rö. 15, 26. 27. 1 Ko. 1, 21. 2 Ko. 5, 8. Gal. 1, 15. 1 Th. 2, 8. 3, 1) stets ἔν τινι 1 Ko. 10, 5. 2 Ko. 12, 1. Kol. 1, 19, was überhaupt die gebräuchlichste Verbindung ist (Mt. 3, 17. 17, 5. Mc. 1, 11. Lc. 3, 22. Hbr. 10, 38). Aber eben daher erklärt es sich, dass hier ℵ A D^{c} K L P Or. diese gebräuchlichere Construction durch einfache Einsetzung

eines ἐν vorziehen. So ersetzen Minuskeln das εἰς ὅν 2 Ptr. 1, 17 durch ἐν ᾧ, während ℵ^b C^b GKMS u. a. εἰς ὅν für den selteneren (Hbr. 10, 6 nach der LXX gegebenen, in dem selbständigen Vers 8 jedoch umschriebenen) Accusativ ὅν (ℵB) einsetzen.

Vers 13. Lies ἀπαρχήν mit BGP 17 etc. Vulg. Pesch. Did. Euthal. Cyr. Dam. etc. Dem echt paulinischen ἀπαρχή (Rö. 8, 23. 11, 16. 16, 5. 1 Ko. 15, 20. 23. 16, 15; sonst nur noch Jac. 1, 18. Off. 14, 4) als schwierigerer Lesart ist das häufigere (Mt. 19, 4. 8. Lc. 1, 2. Jo. 8, 44. 15, 27. Apg. 26, 4. 1 Jo. 1, 1. 2, 7. 13. 14. 24. 3, 8. 11. 2 Jo. 5. 6. vgl. Mt. 24, 21. Mc. 10, 6. 13, 19. 2 Ptr. 3, 4, und ἐξ ἀρχῆς Jo. 6, 64. 16, 4) aber unpaulinische ἀπ' ἀρχῆς von ℵDKL Chr. Thdrt. Dam. etc. substituirt worden.

Vers 14. Lies εἰς ὃ καὶ mit ℵGP Vulg. Pesch. Euthal. ABDKL etc. Chr. Thdrt. Dam. Ambstr. lassen das καί aus. Es ist an unserer Stelle schwerer verständlich, da so ein Unterschied zwischen εἵλατο V. 13 und ἐκάλεσεν V. 14 gemacht wird. Es kommt dazu, dass das häufige καί nach dem Relativ (ohne Varianten: Mt. 20, 14. 27, 57. Lc. 6, 13. 14. 7, 49. 9, 54. Joh. 21, 20. Apg. 1, 3. 11. 3, 17. 7, 45. 11, 15. 17. 30. 12, 4. 13, 22. 33. 15, 8. 17, 28. 34. 22, 5. 24, 6 [zwei Mal]. 15. 25, 10. 26, 10. 27, 23. 28, 10. Rö. 1, 13. 5, 2. 9, 24. 25. 15, 7. 1 Ko. 1, 8. 9, 5. 11, 23. 13, 12. 14, 34. 15, 1 [zwei Mal]. 2. 3. 2 Ko. 1, 6. 14 [zwei Mal]. 3, 6. Gal. 2, 10. Eph. 1, 11. 13 [zwei Mal]. 2, 3 [zwei Mal]. 4, 32. 5, 2. 23. 25. Phi. 2, 5. 3, 20. 4, 9. 10. Kol. 1, 6 [zwei Mal]. 29. 2, 12. 3, 7. 13. 15. 4, 3. 1 Th. 2, 13. 14. 3, 6. 12. 4, 5. 6. 13. 5, 11. 24. 2 Th. 1, 11. 3, 1. 2 Ti. 3, 9. 4, 15. Hbr. 1, 2. 3, 2. 5, 6. 7, 2. 25. 13, 3. 1 Ptr. 2, 8. 3, 7. 19. 21. 2 Ptr. 1, 14. 2, 1. 3, 15. 16 [zwei Mal]. Off. 6, 11. 18, 6) öfters ausgelassen wird: von Minuskeln Apg. 10, 39. Rö. 8, 34. Off. 11, 8, von M Mc. 3, 19, von K Eph. 5, 29, von DK Hbr. 8, 6, von F 2 Th. 1, 5, von G 1 Ko. 2, 13. Kol. 2, 11. 1 Th. 3, 4, von DG Eph. 4, 4. Phi. 3, 12 (vgl. auch die Constructionsände-

rungen Rö. 16, 7. 1 Ko. 4, 5), von D Cartabrig. Lc. 10, 39. Apg. 22, 5, von D Clarom. Hbr. 6, 7, von C^c D G U G Mc. 15, 40, von CD Hbr. 5, 4, von B Apg. 26, 26. Eph. 4, 17, von BD Lc. 24, 24. Hbr. 7, 4, von ℵ^c Off. 11, 8, von ℵ Mc. 15, 43. Lc. 11, 1. Doch findet sich umgekehrt auch die Zusetzung von *καί*, wenngleich weit seltener: bei KL 1 Ko. 10, 10, bei HLP Apg. 11, 28. 26, 12, bei D^c KL 1 Ko. 10, 9. Kol. 1, 7, bei C^c P Apg. 2, 22, bei C^c P *ΓΔΛΠ* Lc. 23, 27, bei *Γ*AE FGHSV*ΔΛ* Lc. 28, 51, bei ADQX*ΓΔΛΠ* Lc. 1, 16, bei ADPRX*ΓΔΛΠ* Lc. 1, 36, bei ℵ^c D^{bc} L Rö. 11, 30, bei ℵ^c ACDKLP Gal. 5, 21, bei A Off. 21, 16, bei AB (der Off.!) P Off. 20, 10.

Ueber *ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς* bei ABD, und *ὑμῶν* statt *ἡμῶν* bei ℵ* siehe oben zu 1, 7, S. 324 f.

Vers 17. *τὰς καρδίας ὑμῶν* bei ℵA ist natürlich eine Umstellung des emphatischen *ὑμῶν τὰς καρδίας*.

Cap. 3. Vers 3. Lies *ὁ κύριος* mit ℵBD^c KLP etc. Chr. Cyr. Thdrt. etc., nicht mit AD*G (Lachmann) *ὁ θεός*. *ὁ κύριος* wird häufig von den Handschriften zur Unterscheidung ersetzt durch *ὁ θεός* oder *Ἰησοῦς*. Durch ersteres: von den beiden D Apg. 8, 24. 10, 33. Rö. 14, 4. 2 Ko. 5, 6. 1 Ti. 1, 1, von A Apg. 8, 25. 1 Th. 3, 12. 1 Ti. 1, 1, von HLP mit Iren. Apg. 8, 22, mit Chr. Apg. 10, 33, von GL Or. Rö. 14, 4, von KL 1 Ko. 7, 17. Jac. 3, 9, von G 2 Ko. 5, 6 mit P 1 Tit. 1, 1. 2 Th. 3, 1 mit L Vers 16, von D^c K Kol. 3, 22 mit ℵ^c) und 2 Th. 2, 2, von Minuskeln Off. 11. 4. 22, 21. *ὁ Ἰησοῦς* ist dafür eingesetzt Lc. 7, 13 (D). 13, 15 (DFU*Γ*). *ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς* Phi. 2, 19 (CD*G). Die Handschriften setzen theils *ὁ θεός*, theils *ὁ Χριστός* oder *ὁ Ἰησοῦς* ein 1 Ko. 10, 9 (A^b — DGKL). Kol. 3, 16 (AC* — ℵ^c BC^b DGL). Jud. 5 (AB — C^b). Aber an vielen Stellen spricht das Zusammentreffen von ℵB dafür, dass *ὁ κύριος* erst von den Handschriften eingebracht ist: Apg. 10, 48 (ℵABE *Ἰ. Χρ.* gegen HLP). 16, 10 (ℵABCE *ὁ θ.* gegen DHLP). 17, 27 (ℵABHL *ὁ θ.* gegen HP). 20, 28 (ℵB *ὁ θ.* gegen AC*DE). 21, 20 (ℵAB

CEL gegen DHP). Eph. 5, 29 (ℵABD*GP Or. ὁ Χρ. gegen D^cKL). Ebenso steht es 1 Ti. 5, 21 (ℵAD*G Clem. gegen D^cKLP). 2 Ti. 2, 14 (ℵCG ὁ ϑ. gegen ADKLP). Philem. 20 (ℵACD*GLP ὁ Χρ. gegen D^cK), wo B lückenhaft ist. Der Zwiespalt Jo. 4, 1 (ℵDΔ ὁ Ἰ., ABCLT^b ὁ κ.) dürfte mit Weiss, Joh.-Ev. S. 177 zu entscheiden sein.

In demselben Verse ist mit den meisten Handschriften *στηρίξει* zu lesen. Das *στηρίσει* findet seine Parallele in *στήρισον* von ACP Off. 3, 2. Dagegen ist Lc. 22, 32 *στήρισον* (ℵABKLMQTΠ gegen DTΔΔ) unzweifelhaft echt, und also doch wohl Lc. 9, 51 mit BCLVX (gegen ℵADΓΔ ΔΠ) *ἐστήρισε* zu schreiben. An den übrigen Stellen (Rö. 16, 25. 1 Th. 3, 2. 13. 2 Th. 2, 17. Jac. 5, 8. 1 Ptr. 5, 10) ist die Bildung mit ξ überall festgehalten.

Vers 6. Lies *τοῦ κυρίου ἡμῶν*, wie oben zu 2, 1 begründet worden ist.

Ferner lies *παρελάβοσαν* mit ℵA(D*). BG setzen dafür die zweite Person *παρελάβετε*, was nach dem zu 1, 7 Gesagten zu beurtheilen ist[1]).

ἀφ' ἡμῶν (statt *παρ' ἡμῶν*) bei B ist eine sonst nicht weiter belegte Correctur. Paulus hat gewiss *παρ' ἡμῶν* geschrieben. *παραλαμβανεῖν ἀπὸ τινος* (1 Ko. 11, 23) braucht er als: erfahren von Jemand her = über Jemand. Im Sinne von: „durch Jemand hören“ sagt er stets *παρά* (Gal. 1, 12. 1 Th. 2, 13. 4, 1).

Vers 8. Lies *ἀλλ' ἐν κτλ.*, nicht *ἀλλά* (ℵ). Näheres in meinem Aufsatz „Zur Textkritik des Galaterbriefes“ in dieser Zeitschrift 1881, zu 3, 12.

Vers 13. Lies *ἐγκακήσητε* mit ℵA. Das *ἐκκακήσητε* der Recepta (nach D^cGKLP) kann nicht in Betracht

---

[1]) Die Form *ἐλάβοσαν* findet sich übrigens nur hier, an der einzigen Stelle der paulinischen Briefe, wo die 3 p. plur. des aor. von *λαμβάνειν* vorkommt. Sonst (Mt. 12, 14. 20, 10. 22, 15. 25, 3. 4. 27, 1. 9. Mc. 7, 4. 14, 65. Jo. 17, 8. 19, 23. 40. Apg. 10, 47. Hbr. 11, 35. 36) heisst es *ἔλαβον* ohne Varianten in den Handschriften.

kommen. Es steht auch sonst im emendirten Text bei CD[c] KLP 2 Ko. 4, 1. 16. Gal. 6, 9 (mit G). Eph. 3, 13 (desgl.). Wichtiger — der Bezeugung, nicht dem sachlichen Werthe nach — ist die Differenz der Schreibung. B* D* schreibem ἐνκ-, was im Verbum ἐγκακεῖν mit überwiegendem sicheren Zeugniss nur Lc. 18, 1 gesetzt werden kann (ἐνκ- ℵ A B* D H K Or. etc., ἐγκ- B[c] L U Δ Π etc.). An den Stellen der paulinischen Briefe, wo sich das Verbum findet, schreibt nur D consequent ἐνκ-. ℵ stimmt ebenso consequent für ἐγκ-, mit ihm die Mehrzahl der Handschriften. Auch B schreibt 2 Ko. 4, 1. 16 ἐγκ-, dagegen Gal. 6, 9. Eph. 3, 13 und hier ἐνκ-. Ich halte es daher für das Richtige, nicht nur 2 Ko. 4, 16 (gegen D* allein). 2 Ko. 4, 1 (gegen D* G), sondern auch hier und Gal. 6, 9 (gegen B* D*) und selbst Eph. 3, 13 (gegen A B* D*) ἐγκ- zu geben. Ganz inconsequent ist jedenfalls das Verfahren Tischendorf's, der bei ganz gleicher Bezeugung Gal. 6, 9 ἐνκ- und hier ἐγκ- schreibt.

Als Regel für die Schreibung ἐνκ- oder ἐγκ- (resp. συνκ- oder συγκ-) lässt sich aufstellen: Wo das Gefühl der Zusammensetzung noch vorhanden war, namentlich also bei selteneren Verbalcompositen, blieb das γ unassimilirt. Wo man die geschehene Composition nicht mehr deutlich empfand, namentlich in Nominalbildungen, assimilirte man es. Freilich müssen wir wohl meistens verzichten, dies auf die Autoren selbst zurückzuführen. Es gilt aber doch von den ältesten Handschriften. Beispiele für das Erstere sind: συνκαθήμενος Apg. 26, 30 (ℵ A B* gegen B[c] H L P), ἐνκαινίζειν Hbr. 9, 18 (ℵ A D gegen C L P), ἐνκαίνια Jo. 10, 22 (ℵ B* D L gegen A B[c] X), ἐνκεντρίζειν Rö. 11, 19. 23 (ℵ A B* etc. gegen B[c] C D[c] L P), ἐν καυχᾶσθαι 2 Th. 1, 4 (ℵ A B gegen P), συνκεραννύναι Hbr. 4, 2 (ℵ A B* C D* gegen B[c] D[b] K L M P), συνκλείειν Gal. 3, 23 (ℵ A B* D* G gegen B[c] C D[c] E L P), συνκαθίζειν Lc. 22, 55 (ℵ A B* L R T Δ gegen B[c] X Γ Π), συνκαθήμενος (ℵ A B* C N P Δ gegen B[c] G H etc.), συνκληρονόμος Rö. 8, 17. Eph. 3, 6 (ℵ A B* D etc. gegen B[c] C K etc.), 1 Ptr. 3, 7 (ℵ A B* C gegen B[c] K

LP). Hebr. 11, 9 (ℵAD gegen KLP), συνκαταψηφίζειν Apg. 1, 26 (ℵ^{c}AB*CE gegen B^{c}; ℵ* hat das einfache κατεψηφίσθη), ἐνκατοικεῖν 2 Ptr. 2, 8 (ℵB*CP gegen AB^{c}KL), συνκαλεῖν Apg. 10, 24 (ℵBCDE). 28, 17 (ℵB*AI), συνκακουχεῖσθαι Hbr. 11, 25 (ℵAD*P gegen D^{c}KL), συνκάμπτειν Rö. 11, 10 (ℵB*D*G gegen AB^{c}CD^{c}LP), συνκαταβαίνειν Apg. 25, 5 (AB*C gegen B^{c}HLP). Beispiele für das Letztere sind ἔγκλημα Apg. 23, 29 (alle). 25, 16 (nur E ἔνκλ-), ἐγκαταλείπειν Mt. 27, 46 (alle). Mc. 15, 34 (ℵBCL gegen APΔ), συγκυρία Lc. 10, 31 (gegen A), συγκαλύπτειν Lc. 23, 13 (gegen DC^{c}), ἐγκράτεια Apg. 24, 25 (gegen E). Gal. 5, 23 (gegen DG). 2 Ptr. 1, 6 (gegen C), ἐγκρατής Tit. 1, 8 (ℵCKLP gegen ADG), ἐγκρατεύεσθαι 1 Ko. 9, 25 (ℵABD^{c}KLP gegen D*G).

Selbstverständlich ist aber das Gefühl in dergleichen Dingen bei verschiedenen verschieden und wechselt selbst bei denselben Schreibern. So wird das letztgenannte ἐγκρατεύεσθαι 1 Ko. 7, 9 auch von B* (mit D*) ἐνκ- geschrieben. Ueberhaupt schwankt gerade B in diesem Punkte: ἐγκόπτεσθαι schreibt er Apg. 24, 4 mit ℵAE ἐνκ-, 1 Ptr. 3, 7 mit AP etc. (gegen ℵ) ἐγκ. In der Regel schreibt er ἐγκαλεῖν Apg. 19, 38 (gegen DE). 40 (gegen D). 26, 2 (gegen CE). 7 (gegen C), Rö. 8, 33 (gegen DG). Aber Apg. 23, 29 schreibt er es allein, gegen alle Andern, ἐνκ-. συγκρίνειν schreibt er 1 Ko. 2, 13 (mit CD^{c}LP gegen ℵAD*G), aber 2 Ko. 10, 12 schreibt er es zwei Mal mit συν- (mit D*G gegen ℵB^{c}D^{c} etc.). Auch ℵ ist keineswegs consequent. Er schreibt meist συνκοινωνός (Rö. 11, 17 mit AB*D*G gegen B^{c}CD^{c}LP, Phi. 1, 7 mit AB*DG gegen B^{c}LP, Off. 1, 9 mit CP gegen AB) und συνκοινωνεῖν (Eph. 5, 11 mit AB*D*GL gegen B^{c}D^{c}P, Off. 18, 4 mit AC gegen BP), aber 1 Ko. 9, 23 und Phi. 4, 14 zieht er wie die Späteren (B^{c}D^{c}KLP) die Schreibart συγκ- vor. συνκακοπαθεῖν schreibt er so 2 Ti. 1, 8 (mit ADGL gegen C), dagegen (allein gegen AC*D*GP) 2 Ti. 2, 3 συγκ-. Auffallend ist das Schwanken beider Haupthandschriften bei ἐγκαταλείπειν, wie folgende Uebersicht zeigt:

		ἐγκαταλείπειν	ἐνκαταλείπειν
Apg.	2, 27	ℵ A B^c C P	B* D
	31	A	ℵ B C O
Rö.	9, 29	A B K L P	ℵ D G
2 Ko.	4, 9	ℵ A B K L P	D* G
2 Ti.	4, 10	ℵ A C D^c L P	G
	16	A C D^bc K L P	ℵ D* G
Hbr.	10, 15	alle	—
	13, 5	ℵ A C D^c K L M P	D*

Es scheint hier fast, als hätten die Apg. ἐνκ-, die Paulusbriefe und der Hebräerbrief ἐγκ- geschrieben. ℵ und B widersprechen sich noch 2 Ko. 10, 12 in ἐγκρίνειν und 2 Ko. 6, 16 in συνκατάθεσις, wo B* (mit D* gegen ℵ B^c D^c L P, resp. mit D* G P gegen ℵ B^c C D^c K L) für ἐνκ-, 1 Ptr. 5, 5 in ἐγκομβοῦσθαι, wo umgekehrt ℵ (allein) für ἐνκ- stimmt. ἐνκοπή schreibt B* (G gegen A C D^c K P, ℵ hat ἐκκοπή) 1 Ko. 9, 12 mit ἐνκ-. Ebenso ℵ ἔνκυος Lc. 2, 5 (mit A D gegen B^c E F G etc., B hat ἔγγυος).

In den Evangelien (nach anderer Vorlage?) zieht ℵ die Schreibung mit ν vor, und bietet ἐνκάθετος Lc. 20, 20 (mit D R gegen A B C L), συνκύπτειν Lc. 13, 10 (mit D L Δ gegen A B X Γ Δ Π), συνκαλεῖν (wobei B schwankt wie in ἐνκαλεῖν, vgl. das Obige) Mc. 15, 16 (mit A B C N P Δ). Lc. 23, 13 (mit B* D P T Δ). Lc. 15, 9 (mit A D Δ gegen B L etc.). Lc. 15, 6 (mit D Δ gegen A B etc.). Lc. 9, 1 (mit Δ R gegen A B C etc.).

Völlig consequent in ihrer Schreibweise sind, wie es scheint, nur die Handschriften D, die stets ἐνκ- bzw. συνκ- schreiben, das im cod. Claromont. aber häufig von D^c [1]) geändert ist (Rö. 11, 10. 17. 1 Ko. 2, 13. 7, 9. 9, 23. 25. 13, 6. 2 Ko. 6, 16. 10, 12 (drei Mal). Gal. 3, 23. Eph. 5, 11. Phi. 2, 17. 18. 4, 14. Hbr. 11, 25).

Ganz dieselbe Regel gilt übrigens auch in dem (selteneren)

---

[1]) Daher kann die Meinung von Tischendorf, Hbr. 4, 2 habe D* συνκ- gelesen, das D^b in συγκ-, D^c wieder in συνκ- verwandelt habe, kaum richtig sein.

Falle einer eintretenden oder unterlassenen Assimilation des *ν* von *ἐν* und *συν* vor *γ* und *χ*. So heisst es *ἐνγράφειν* 2 Ko. 3, 2. 3 (ℵABCDG gegen LB und K bzw. D^c), *συνχρᾶσθαι* Joh. 4, 9 (ℵ^aAB*CLΔ, Δ *συχρ-*, die Uebrigen, ausser ℵD[1]) *συγχρ.*). Umgekehrt heisst es *συγγένεια* Rö. 9, 3. Mc. 6, 4. Lc. 14, 12. 21, 16 (einstimmig). Apg. 7, 3 (gegen CD). 14. 10, 24. Lc. 1, 61 (gegen D). Rö. 16, 7. 11. 21 (gegen G). Lc. 1, 36 (gegen DΔ). 58 (gegen DP). 2, 44 (gegen DX). Nur Jo. 18, 26 hat auch ℵ ausser D *συνγενής*. Unzweifelhaft ist auch die Schreibart *σύγχυσις* Apg. 19, 29 (gegen DE) die ursprünglichere. Dagegen differiren die hauptsächlichsten Handschriften in *συνχαίρειν*, das BDG stets *συνχ-* schreiben, 1 Ko. 13, 6, unterstützt von ACE 1 Ko. 12, 26, von ℵ^aCP Phi. 2, 17, von CP Phi. 2, 18, während ℵ *συγχ-* schreibt. Umgekehrt schreibt ℵBD *συνχύννεται* Apg. 21, 31, und entsprechend *συνκεχυμένη* Apg. 19, 32, wo B *συγκ-* bietet.

Dass Alles dies sich in der That aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewusstsein der Composition erklärt, folgt daraus, dass nicht zusammengesetzte Worte wie *ἀγκάλη*, *ἄγγελος* u. dgl. in ihrer Schreibart nicht schwanken.

---

1) ℵ, bekanntlich stark in Auslassungen, und D lassen die Stelle aus. Unbegreiflicher Weise folgt ihnen Tischendorf.

XIV.

Das römische Kätzchenhotel und Tertullian nach dem Partherkrieg.

Von

Professor Dr. **Ernst Nöldechen**

in Magdeburg.

(Schluss.)

Alles in Allem genommen empfängt auch die äussere Bezeugung des Tertullianischen Lebens weiteres Licht aus dem Vorigen. *Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβηκὼς ἀνὴρ τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.* So der alte Eusebius (K.G. II, 2). Jener frühere römische Aufenthalt, der wohl von Commodus' Tagen bis zu Severus hinlief, und welcher vielleicht selbst den frühesten Schriften voraufging, scheint dem Eusebischen Ausdruck nicht völlig genügen zu wollen. Mehr noch wird dieses gelten von dem, was Hieronymus beibringt. Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis ecclesiae Romanae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit[1]). Die ecclesia Romana hier ist die „Romanensis" [2]) von früher, und es handelt sich hier um „Stadtrom". Die Gehässigkeit und die Schmach, in der römischen Kirche ihm angethan, deren Art, soweit sie persönlich, wohl für immer in Dunkel gehüllt bleibt, hat offenbar hier die Wirkung, ihn zum Montanismus zu treiben, und zwar in der Mitte des Lebens. Mit der letzten Bestimmung würde

---

[1]) de viris illustr. c. 53.

[2]) de praescr. haer. c. 30. Romanese (ital.) ist Stadtrömer. Vgl. z. B. die Inschrift der Einfahrt zu den Gärten der Villa Borghese beim Popolo.

ja allerdings eine Krisis unter Commodus stimmen: denn der vierzigjährige Mann steht freilich in der Mitte des Lebens. Aber dieser Terminus selber ist unzweifelhaft dehnbar; stünde dies selber gar anders, chronologische Exactheit ist schwerlich dem Manne aus Stridon hier eigen. Dahingegen dürfte der Mann, dem in Rom nicht freundlich begegnet wird, und von dessen übler Behandlung sich ein Gedächtniss erhalten hat, bereits zu den kirchlichen Grössen seiner Tage gezählt haben, und dies ist, wie handlich erweislich, nicht der Fall unter Commodus. Hierher legen wir also — im Unterschiede von Lipsius — den Beginn jener ernsten Entfremdung, von der Hieronymus zeugte[1]). Die conciliatorische Stimmung, die aus der Satire uns anmuthet, ist dem verdriesslichen Abschied von der Weltstadt voraufgegangen. Im „Frauenputz" scheint sie vermindert. Wie immer der Schelblick auf Rom zunächst der heidnischen Stadt gilt — auch das Babel der Apokalypse, in dem man ferner nicht wohnen darf, ist zunächst ja die heidnische Weltstadt — so fliegt doch, bevor noch Kallist bei ihm der „Seiltänzer" heisst, schon ein bitterer Beigeschmack an seinem Gedächtniss der felix ecclesia, die am Tiber zu Hause ist. Der „Frauenputz", dampfend von Romfahrt, ist minder schroff als die Kranzschrift, die acht Jahre später gefolgt ist; doch darf man füglich vermuthen, dass die „Sünde, in Rom zu wohnen", seinem Denken allmählich geläufig wird.

Als Epilog zu der Frage Etliches über Scorpiace, da diese Schrift eben stofflich mit der Satire zusammengeht. Eine Einlösung des Versprechens, das halb die Satire gegeben, kann

---

[1]) Ebenso Grotemeyer a. a. O. S. 7 Note 1. — An eine blos über's Meer hin zu Stande gekommene „Verkennung" ist gegenüber dem vereinten Zeugniss des Eusebius und Hieronymus an sich schwer zu denken, so zahlreich hernach die Zeugnisse jener Verbitterung sind, die den in Carthago Sesshaften Rom gegenüber beseelt hat. Dass bei Roms Bedeutung dann die späten Berichte eine Episode seines Lebens — zumal er ja auch früher in Rom war — eigenthümlich betont haben, ist nicht sehr zu verwundern.

diese Schrift nicht wohl heissen, da hier der beschauliche Ton der Satire völlig verlassen, nur wenig Zerstreutes der Lehre statt des ganzen Systemes bekämpft, statt verheissener ernster Kritik eine leidenschaftliche Abwehr tückischer Künste geübt wird. Die Schrift gehört, wie ich sonst an anderem Orte gezeigt habe [1]), in die Zeit Caracalla's, durch ein volles Jahrzehnt getrennt von dem lustigen Spott der Satire.

Etliches könnte verführen, sie nahe an einander zu rücken. In den Schilderungen der Gnosis, zumal ihres praktischen Habitus, findet sich manches Verwandte. Denn wirklich auch die Satire, wie auch immer Irenäus verpflichtet, ermangelt des Eigenen nicht, und besonders jene Schilderung nicht der weisen theoretischen Häupter, mit denen er gerade in Rom geflissentlich den Verkehr sucht. „Fragt man nach diesem und jenem“ — dies ist Zeichnung nach eigener Erfahrung, so sagen sie mit wichtiger Miene und heraufgezogenen Brauen: Ja! das sind schwierige Fragen. Fühlt man ihnen scharf auf den Zahn, so bekräftigen sie den gemeinsamen Glauben durch zweizüngige Antwort. Zeigt man sich wohl unterrichtet über ihre tiefen Geheimnisse, so leugnen sie frisch und munter. Kommt es zu ernstlichem Kampf — wehe dem einfachen Christen. Sie sind ihm überlegen in Kniffen und werden ihn schleunig zu Fall bringen. Im Uebrigen gebrauchen sie Vorsicht und hüllen sich in ihr Geheimniss. Sie weihen ihre Schüler nicht eher ein, als bis sie sich ihrer versichert; sie überreden, bevor sie belehren.“ [2])

---

[1]) Z. S. für k. W. u. k. L. 1886. S. 87—98.

[2]) adv. Valent. 1. in f. An derselben Stelle lese ich unmittelbar vorher: facili claritate, mit geringfügiger Abweichung von den Autoritäten Oehler's (ABC. a.b.c). Stärkerer Correcturen, wie die Oehler's und Anderer (caritati, gar credulitati) bedarf es eben durchaus nicht. Deutsch: Sie zimmern sich leere Phantasmen auf Grund der göttlichen Schriftfülle mit einer billigen Deutlichkeit, weil eben aus Vielem leicht Vieles wird. Wir haben den kurzen und gleichsam resumirenden Nachklang des Grundgedankens seiner carthagischen Einreden, dass gegenüber der Gnosis Schriftargumente nicht taugen, und dass die Gnosis kein Recht hat, mit Schriftargumenten zu kämpfen.

Er geisselt jene Dogmenfabrik, die die Gnosis schwungvoll betreibe. „Hat Jemand ein neues Fündlein, so preist man es als Offenbarung. Jede findige Geistesgewandtheit wird als Gnadengabe gepriesen. Alles ist bunte Verschiedenheit; Einheit sucht man vergebens. Glatt und unfassbar wie Schlangen, sind sie nirgends zu halten. Die Buntheit der Meinungen macht, dass, worüber man mit ihnen auch handelt, sie in gutem Glauben bemerken können: ja, das nehme ich anders, als Du es uns da in die Schuhe schiebst.“ (adv. Valent. 4. in f.) Das ist das Bild, das in Rom sich ihm im Verkehre ergeben hat. Den Personenbestand dieser Kreise meint er so sicher zu kennen, dass er von ihren „Spadonen“ zu reden sich unterfangen kann (c. 30. II, 415).

Später hat sicher Carthago auch seine gnostischen Häupter [1]. Das praktische Ziel derselben ist jetzt, vom Zeugenthum abzuziehen, ein Geschäft, das dem Autor zufolge äusserst schwunghaft betrieben wird. „Zuerst ziehen sie freilich den Schweif ein, mit dem sie, durchaus scorpionsmässig, tödtlich zu verwunden gewillt sind.“ Sie wenden sich an die sanften Affecte: es sei denn doch sehr zu beklagen, dass völlig unschuldige Leute einem grässlichen Tode verfallen. Man glaubt da einen Bruder zu hören oder einen der besseren Heiden. Dann kommen sie näher: man gehe ganz grundlos zu Grunde. Dies ist der erste Nagel, mit dem man die Schwachen sich fest macht. Als ob die zu Grunde gingen, die im Dienste Gottes dahingehen, als ob die „grundlos“ erbleichen, die für Christus den Tod leiden. (Scorp. 1. I, 497 f.)

Wir haben hier Stellen gewählt, in denen die Praxis der Gnostiker ganz geflissentlich auftritt, und in denen somit am meisten eine Stilähnlichkeit herrschen kann. Wir haben sich ergänzende Bilder aus dem alltäglichen Leben. Aber auch da selbst ist klar, wie grundverschieden die Lage. Ist ihm auch

---

[1]) Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 287, woselbst das Verbreitungsgebiet der Valentinianischen Lehren mit den Worten: Italien, Gallien, Syrien, Aegypten bezeichnet wird. Afrika darf man hinzufügen.

die Kreuzflucht der Gnosis nicht später wie Offenbarung gekommen, kennt er die Theoreme der Gnosis auch über die sittlichen Fragen, geschlossen wie sie sich darstellen[1]: dass sie eben dem Zeugenthum feind sind, erwähnte er früher ganz beiläufig[2], wie zur Zeit denn in Rom noch kein Grund ist, auf diese Materie einzugehen. Viel später wird die Frage erst brennend, wie die Gnosis sich dazu anschickt, ihre Lebensversicherung auszudehnen.

Wahr ist: Satire und Warnruf berühren sich weiter zuweilen auch im Einzelgedanken und Ausdruck. Die Simplicität der Katholiker spielt eine Rolle in beiden[3]. Das Bild von der Taube kehrt wieder in scheinbar bezeichnender Weise. Die praesides und reges sind da mit ihrem utopischen Gegenbild in dem gnostischen Himmel. Die himmlischen „Stockwerke"[4] könnten wie frische Erinnerung schmecken. Die Valentinianer und Gnostiker kehren fast formelhaft wieder, und ihr Geschäft wird bezeichnet als frevelndes „Tödten" der Seelen.

Aber diese Einzelanklänge beweisen keine zeitliche Nähe;

---

[1]) Aus der Mittelstellung der Gnosis zwischen kirchlichem und classischem Denken ergab sich sehr consequent auch eine praktische Mitte: ihre befreundete Stellung zur Kunst, ihr Oeffnen der Thüren der Schauspiele, ihr Sträuben, den Krieg bis auf's Messer mit dem heidnischen Staate zu führen, resp. das Messer den Heiden durch Widerstand in die Hand zu drücken.

[2]) martyrii quoque eludentes necessitatem. adv. Valent. 30 (II, 413).

[3]) ideoque simplices notamur apud illos adv. Val. 2 (II, 383) nam quod sciant multos simplices etc. Scorp. 1 (I, 497, wo jedoch der Unterschied vorliegt, dass die spätere Schrift zugiebt, dass die dumme Einfalt vorhanden sei). Taube, adv. Val. 3 (II, 384). Scorp. 15 (I, 533). praesides und reges neben deren himmlischer Entsprechung bei der Gnosis adv. Val. 30 (II, 414), Scorp. 9 (I, 518).

[4]) singula tabulata caelorum. Scorp. 10. Oehl. I, 520. tanta tabulata caelorum adv. Val. 7 (II, 389); tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt Scorp. 1 (I, 497). inolescentes doctrinae Valentinianorum in silvas jam exoleverunt Gnosticorum adv. Val. 39 (II, 422). Exinde jam caedunt Scorp. 1 (I, 497) caedes adv. Val. 1 (II, 383).

ja, sie erfüllen das Maass kaum, das auch bei den trennenden Jahren der Sachlage nach zu erwarten ist. Die gleiche Schattirun gder Gnosis, die Valentinianische Abart, hat er beide Male in Arbeit. Man bedenke die Gewohnheit des Mannes, sich selber gelegentlich auszuschreiben, wo früherer Gedanke und Ausdruck ihm irgend später noch zusagt: so in der Schutzschrift „das Publikum", so die „Juden" im „Marcion"; und zumal das letzte war kühner. Und hier schreibt er nicht aus. Das Gedächtniss genügte vollkommen, diese knappe Fühlung zu schaffen mit der Schöpfung früherer Jahre.

Im Uebrigen setzt der Warnruf eine Schriftstellerlaufbahn voraus von recht erheblicher Länge, ist an Schriften gekittet von erweisbar späterem Datum, zeigt neues Wachsthum der Kenntnisse über die Geschichte der Gnosis, zeugt von trüben Erfahrungen einer längeren Zwischenzeit, bringt jene Methode, die erst der Aeltere ausbildet.

Der Warnruf sieht schon zurück auf die späte Schrift „Von der Flucht" [1]), er rückt mit erkennbarer Deutlichkeit an die grosse Schrift gegen Marcion, blickt auf jüngere Studien, die noch im „Praxeas" nachklingen, und berührt sich mit der Schrift „Von der Seele". Abseits von erweiterter Kenntniss der Valentinianischen Schule [2]), die in späteren Schriften hervor-

---

[1]) Ueber das Verh. der Scorp. zu adv. Marc., de fuga, de an., s. meinen Aufs. das Odeum Carth.'s etc. in der Z.S. für k. W. u. k. L. 1886, S. 98. Dass demnach auch de poenitentia (anno 204) rückwärts liegt, ist selbstverständlich, wird aber noch besonders erhärtet durch Vergleichung von Scorp. 6 (I, 512) mit de poen. 9 (I, 659). Die poenitentia secunda et una der letzteren Schrift, die eben nicht besteht in dem Zeugenthum, ist in Scorpiace schon durch das Martyrium abgelöst, welches jetzt die secunda solatia u. extrema praesidia einschliesst. Mit der späten Schrift Wider Praxeas (ca. 218) hat Scorp. u. A. gemein die Erwähnung des Prodikos (vgl. Neander, K.G. 774, woselbst die Clemenscitate), der allem Anschein nach ihn erst spät zu interessiren begonnen hat. Vgl. Scorp. 15 (I, 535): Quasi jam tum Prodicus aut Valentinus und: secundum Valentinos et Prodicos adv. Prax. 3 (II, 657).

[2]) So erwähnt er de carne Christi 17. 20 (II, 453. 457) nunmehr Valentin's Psalmen, einen Valentinianer Alexander ib. c. 16.

tritt, tritt an Stelle des behaglichen Witzthums der einstigen Satire von Rom der Schweiss einer Hundstagshitze der erwachten heidnischen Feindschaft; es giebt hier deutlichen Rückblick auf früher erlebte Verfolgungen und, was mehr ist, auf schmerzliche Niederlagen durch Schuld von Feigen und Schwachen [1]: Erfahrungen, die ja an sich auf die Schutzschriftepoche uns führen könnten, wenn hier eben nicht andere Gründe [2]) eine höhere Jahreszahl aufzwängen. Die „Simplicität" der Katholiker wird schwerer genommen als früher [3]). Das Wichtigste scheint hier vor Allem die erst später geübte Methodik [4]): mit wuchtigem Gange zu schreiten durch Gesetzes- und Botschafts-Bücher, die gesammte Schriftarmatur mit erkennbarer Meisterschaft anzulegen. Anfänge fehlen selbst nicht von jener späten Verdüste-

---

17 (II, 452 f.), wohl identisch mit dem quidam ex Valentini factiuncula c. 15 (II, 451). Vgl. auch II, 583, d. i. den gnostischen Sinn der 10 Jungfrauen in de anima. In Scorpiace selber fehlt die Musse zu theoretischer Auslage.

1) ipsa canicula persecutionis Scorp. 1 (I, 498); praesertim cum aliqua jam atrocitas fidem martyrum coronavit (I, 497) alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probaverunt, alii fustibus interim et ungulis insuper degustata martyria in carcere esuriunt. Zu den Niederlagen der Feigen c. 9 (I, 519). Sicut non olim pro! auspice cum tota fide quorundam colluctatum hoc modo horruimus. Zum Verrath c. 9 (I, 517) nemo eorum aut fratrem aut patrem passus est proditorem, ut plerique jam nostri.

2) Die andern Gründe s. namentlich in: Das Odeum Carth.'s.

3) Die Klagen über die einfältigen und windigen „Wenn es beliebt — Christen", die der Scorp. eigen sind, erinnern schon stark an den Ton der späten Schrift gegen Praxeas (c. 3. II, 656) simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est. Vgl. meinen Aufs. Tert. Wider Praxeas in den Jahrbb. für prot. Theol. 1888. Die „Simplicität", deren edlen Besitz er de praescr. haer. c. 41 gerne den Marcioniten streitig machen möchte und die er sich adv. Val. c. 2 den Valentinianern gegenüber zur Ehre rechnet, beginnt ihm im Preise zu sinken und ein Synonymum der Dummheit zu werden.

4) Dies ist richtig von Bonwetsch, Die Schriften Tert.'s, hervorgehoben worden.

rung[1]), die den Alten gefangen nahm, wie die „meisten Christen ihm Windfahnen und Fromme, wenn es beliebt“ [2]), sind. Bei so verschiedener Eigenart kann man Stilunterschiede fast dran geben, zumal sie auch sachlich bedingt scheinen; doch findet sich wirklich hier nicht jene starke Zerhacktheit von früher, jene häufigen kürzesten Sätze, jene Menge von Parenthesen, die specifische Neigung zum Sprüchwort[3]). Darf man zum Vergleiche heranziehen, was nähere Nachbarn des „Mahnrufs“ an Eigenthümlichem aufweisen, so weigert in dem Buch gegen Praxeas die solenne Verwendung von „Trinitas“ [4]) eine nähere Geistesgemeinschaft mit einer früheren „Trinitas“, wie der straffe Protest gegenüber dem Kallistischen Fund des „compati“ nur schlechte Kameradschaft bewahrt mit dem lachenden „impassibilis“. Der antignostische Hohn des „sonuit homo sermonem“ [5]) lässt sich ohne Kritik dieses Hohnes kaum mit Sätzen vergleichen, die er unter hippolytischem Einfluss später im „Praxeas“ niederschrieb. Selbst die *προβολαί* Valentin's werden ihm nun später gefährlich, und er muss sich drehen und winden, um den grossen ägyptischen Ketzer von dem

---

1) Zu seiner Stimmung vgl. opto occidi c. 7 (II, 530). Dass einzelne Züge durchaus in die Schutzschriftepoche zu passen scheinen (z. B. die praesides hortantes: Serva animam tuam c. 11. I, 525 ist natürlich nicht auffallend. Das Gesammttableau, das er aufrollt, lässt an sich kaum Zweifel übrig, dass zwei Verfolgungszeiten im Gesichtskreis des Schriftstellers liegen, eine früher erlebte und eine jetzt frisch beginnende.

2) plerosque vero in ventum et si placuerit Christianos Scorp. 1.

3) Vgl. oben Heft II, S. 228 f.

4) adv. Val. 17, vgl. adv. Prax. passim, auch die Stelle in dem wenig späteren de pudic. c. 21 (I, 844): trinitas unius divinitatis etc. Die trinitas Valentiniana de anima c. 21. cf. adv. Valent. c. 17 geht auf das geschöpfliche Leben. — Den Soter impassibilis adv. Val. 27 (II, 411) vgl. mit dem Antikallistischen: Ergo nec compassus est pater filio adv. Prax. 29 (II, 695).

5) s o n u i t homo s e r m o n e m adv. Val. 36 vgl. adv. Prax. 7 (II, 660): tunc igitur etiam ipse s e r m o speciem et ornatum suum sumsit, s o n u m et v o c e m.

eigenen Rockschooss zu lösen[1]). Eine gewisse Inconsequenz, die so leicht den Parteimann berücken kann, ist freilich frühe im Anzuge. Eben jener incola[2]) Roms, der Freund und Bruder des Proculus und also den neuen Enthüllungen seines Parakleten schon offen, ist empört[3]), wenn die gnostischen Seelen auch von „Enthüllungen" reden[4]).

---

[1]) hoc si qui putaverit me *προβολήν* aliquam introducere etc. adv. Prax. 8 Anf.

[2]) Ueber den Ausdruck incolatus (de cor. 13. I, 450) der im Zusammenhange unserer Erörterungen über Tert.'s zweiten römischen Aufenthalt ein gewisses Interesse in Anspruch nimmt, und dessen schon früher gedacht ist, handelt Hauschild, Progr. des städt. Gymn. zu Frankfurt a. M. 1881, S. 37 ff. Er bestreitet die Deutung von Roensch (N. T. Tert.'s S. 720): ganz denselben Sinn wie das griech. *παροικία* drücke incolatus aus, insofern es den Aufenthalt an einem Orte bezeichne, dessen Bürgerrecht man nicht besitze. Vielleicht muss man wirklich mit Hauschild jeden Nebenbegriff fallen lassen und incolatus einfach als „das Wohnen" auffassen.

[3]) revelationem statim appellant praesumtionem. adv. Valent. 4 (II, 387).

[4]) Was ihn nach Rom geführt hat, ist natürlich nicht sicher zu sagen. Eine Menge von Gründen abstracter Weise sind denkbar. Er war um 202 unzweifelhaft eine Berühmtheit, denn seine Schutzschrift lag hinter ihm. Also etwa ein besonderes Bedürfniss, den Mann an der Stelle zu haben, die auch für die Christen des Reiches schon eine Art Centrum geworden war? Oder ward dem anonymen Verfasser jener aufreizenden Schutzschrift der carthagische Boden jetzt heiss und ging er darum nach Norden — was freilich nicht gerade wahrscheinlich bei dem Manne, der Clemens gegeisselt. Führten ihn gar nach Rom noch betriebene Sachwaltermühen? Oder ging er dahin, um jene gnostische Abart, die er bekämpft, zu studiren, wie die Schrift deutlich voraussetzt, dass er zahlreiche Gnostiker kannte? Die Vermuthungen sind ziemlich müssig. Es muss genügen zu wissen, dass er jetzt (202) wirklieh in Rom war und die Valentinianer dort angriff, gemäss dem Programme seiner Einreden; dass er sie zunächst dort belagert in ihrem theoretischen Zauberschloss, während er sie später daheim als schlimme Practiker kennen lernt.

XV.

Zu Marcus Diaconus' Vita Porphyrii episcopi Gazensis.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

In seinem vortrefflichen Werke über „Gaza und die philistäische Küste" (Jena 1852) klagt Stark gelegentlich über die Unverständlichkeit und Fehlerhaftigkeit der von Gentianus Hervetus herrührenden lateinischen Uebersetzung jener für die entscheidungsvollste Zeit der Stadt Gaza, die Zeit des Sieges des Christenthums, wichtigsten Quellenschrift, der Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrios von Gaza von dem diesem befreundeten Diaconus Marcus. Für seine Darstellung sah sich Stark allein auf diese mangelhafte Uebersetzung, sowie auf den Auszug aus den griechischen Menologien zum 26. Februar angewiesen[1]). Seit dem Jahre 1874 bezw. 1875 erfreuen wir uns nunmehr der ersten griechischen Ausgabe jener Schrift. Wir verdanken dieselbe Moritz Haupt, welcher sie „als werthvolles Vermächtniss hinterlassen hat". Sie erschien mit dem Titel „Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis edita ex codice Vindobonensi ms. hist. graec. III" zuerst unter den Schriften der Berliner Akademie vom Jahre 1874, S. 171 ff. Nur der Kenner der zur Zeit auf diesem Gebiete griechischen Schriftthums obwaltenden unglücklichen Verhältnisse wird den Werth dieser philologischen Leistung zu würdigen wissen. Hier gilt besonders Usener's Wort: „Quis credat esse genus litterarum sacrarum,

[1]) Acta Sanctorum Febr. III, p. 645—649. Ed. Antwerp. 1658.

quod paene totum ad hunc diem contemptum iaceat ac neglectum? vitas enim et acta sanctorum qui industria admirabili collegerunt ac spatiosis voluminibus recondiderunt Bollandus sociique pleraque non graeca sed latine versa proponebant, eique qua — neglegentia dicam an temeritate saepe fidem librorum susque deque habuerint, longum est explicare. ac paucissima sunt eius generis monumenta, quae alii ea qua opus est cura ediderint, ut nuper Porphyrii Gazensis vitam M. Hauptius opere postumo"[1]). Erst dadurch, dass wir in Haupt's Ausgabe den wirklichen griechischen Wortlaut einsehen und verfolgen können, sind wir in den Stand gesetzt, über eine Reihe wichtiger Fragen und Einzelheiten der Darstellung des Marcus richtig zu urtheilen. Gleichwohl bedarf auch der von Haupt festgestellte Wortlaut noch mannigfacher Berichtigung, und es war natürlich, dass bald nach dem Erscheinen seiner Ausgabe in der ersten Freude über die neue, der Wissenschaft geschenkte griechische Urschrift gerade von philologischer Seite mancherlei Besserungsvorschläge für dieselbe geboten wurden. Eine Reihe dankenswerther Textesherstellungen oder doch Vorschläge zur Heilung bestimmt erkennbarer Verderbnisse brachte A. Eberhard — freilich, dem Zwecke und der Einrichtung der „Jahresberichte" entsprechend, meist ohne Begründung — in seinem „Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der späteren griechischen Prosa" bei Bursian (Jahresberichte über die Fortschritte der klass. Alterthumswiss.) Band III (Berlin 1877), S. 544 bis 546 und S. 554. Nicht minder enthalten Usener's Anmerkungen zu den von ihm herausgegebenen „Legenden der Pelagia" (Bonn 1879) einige werthvolle Textesbesserungen, sowie zahlreiche, sehr beachtenswerthe sprachliche und sachliche Beobachtungen zu Marcus. Da Beider Leistungen an ein wenig versteckten Orten, die des Ersteren zudem in einem wohl den meisten Theologen ziemlich schwer oder gar nicht zugänglichen Sammelwerke niedergelegt sind, so hoffe ich nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich Beider

[1]) Usener, Acta S. Timothei, Bonnae MDCCCLXXVII, p. 3.

Verbesserungen des überlieferten Wortlautes bezw. Vorschläge zu solchen, in Verbindung mit meinen eigenen, hier einmal übersichtlich, d. h. Marcus' Worten folgend, zusammenstelle, und zwar so, dass ihre Berechtigung möglichst aus dem Gedankenzusammenhange des Schriftstellers unmittelbar erhellt.

2. 171, 15: *ἄτοπον γάρ ἐστιν ποιητὰς τραγῳδοποιοὺς καὶ ἄλλους τοιούτους συγγραφέας εἰς γέλωτα καὶ γραώδεις μύθους καταναλῶσαι τοὺς λόγους.* Eberhard nimmt an, dass hier hinter *ποιητὰς* die Worte *κωμῳδοποιοὺς καὶ* ausgefallen seien: eine sehr ansprechende Vermuthung, da die Worte *γραώδεις μύθους* zwar deutlich auf die Trauerspieldichter Bezug nehmen, die Worte *εἰς γέλωτα* nothwendig aber solches verbieten, vielmehr eine Beziehung auf Lustspieldichter naturgemäss erheischen. — 171, 18 — 172, 2: *ποίαν ⟨οὖν⟩ οὐκ ἂν δικαίως παράσχω δίκην μὴ παραδιδοὺς συγγραφῇ βίον τοιούτου θεοφιλοῦς ἀνδρός, βίον φιλοσοφίας διδάσκαλον τοῦ τὴν ἐν οὐρανῷ πολιτείαν ἐξηλωκότος;* — „Welcher Strafe würde ich mit Recht mich schuldig machen, wenn ich das Leben eines so" [*τοιούτου* an Stelle von *οὕτως*, wie auch 171, 13, worauf Usener a. a. O. S. 41 aufmerksam macht] „gottgeliebten Mannes, das Weisheit predigende Leben eines Mannes, der himmlisches Bürgerrecht davongetragen, nicht überliefern wollte?" Als Ausdruck der festen Ueberzeugung des Marcus könnten die letzten Worte wohl ertragen werden, unzweifelhaft angemessener aber ist Eberhard's Vorschlag, für *ἐξηλωκότος* zu schreiben *ἐζηλωκότος*, „der nur nach himmlischem Bürgerrecht getrachtet".

3. 172, 19: *ἀπολαύσας τῆς μακαρίας καὶ φοβερᾶς ἐκείνης ψυχῆς τῆς μετὰ ἀγγέλων συμπολιτευομένης.* Für das schwer deutbare *φοβερᾶς* schlägt Eberhard sehr angemessen *σοβαρᾶς* „erhaben" vor. — 172, 32: *ἔνθεν δὲ ἀρχή μοι γένηται τοῦ τῆς διηγήσεως λόγου.* Ebh. vermuthet hier *ἐνθένδε δέ*, verweist aber auf 190, 21: *ἔνθεν ἀπολῦσαι.*

4. 172/173: *Γάζα πόλις ἐστὶν τῆς Παλαιστίνης ἐν μεθορίῳ τῆς Αἰγύπτου ὑπάρχουσα, οὐκ ἄσημος δὲ αὕτη τυγχάνουσα, ἀλλὰ καὶ πολύανδρος καὶ τῶν ἐμφανῶν πό-*

λεων οὖσα. ἤκμαζεν δὲ ἐν αὐτῇ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἡ περὶ τὰ εἴδωλα τῶν ἀνθρώπων μανία. Angemessener gliedert Ebh. diese Worte, indem er statt des Punkts hinter *οὖσα* ein Komma setzt, „weil *ταύτης* sich auf den Hauptbegriff *Γάζα* und nicht auf *μανία* bezieht". — Wichtiger scheint mir eine andere Zeichensetzung in demselben Capitel 173, 13 ff. Marcus erzählt dort, wie Porphyrios zuerst von seiner Vaterstadt Thessalonike sich nach Aegypten wandte, dort bei den Vätern in der Sketischen Wüste fünf Jahre zubrachte, dann von unwiderstehlichem Drange getrieben die heiligen Stätten und die Gegenden am Jordan aufsuchte. Da heisst es: *καὶ γενόμενος ἐκεῖσε καὶ προσκυνήσας ἀπελθὼν εἰς τὰ μέρη τοῦ Ἰορδάνου ᾤκησεν ἐν σπηλαίῳ ὁμοίως, κἀκεῖ διατρίψας ἔτη πέντε μετὰ πολλῆς κακουχίας. ἐκ δὲ τῆς πολλῆς ξηρότητος καὶ ἀνωμαλίας τῶν τόπων ἐκείνων περιέπεσε μεγάλῃ νόσῳ.* Das *δὲ* hinter *ἐκ* tilgte Ebh., weil mit *ἐκ* offenbar der Nachsatz beginnt, liess das Uebrige aber unangetastet. Bei der bisherigen Zeichensetzung kommt jedoch der klare Gedanke des Schriftstellers nicht richtig zum Ausdruck und zwar deswegen nicht, weil das *ὁμοίως* zu *ᾤκησεν ἐν σπηλαίῳ* gezogen ist. Dasselbe gehört aber nothwendig zu *κἀκεῖ διατρίψας ἔτη πέντε* und bildet mit diesen Worten den Gegensatz zu den Z. 11 vorhergehenden *συνδιατρίψας ἐκεῖ τοῖς ἁγίοις πατράσιν πενταετῆ χρόνον.* Daher muss das Komma hinter *ὁμοίως* getilgt, hinter *σπηλαίῳ* vielmehr ein Punkt und hinter *κακουχίας* ein Komma gesetzt werden, so dass die Stelle demnach also lautet: „Als er dorthin gelangt war und angebetet hatte, begab er sich in die Gegend am Jordan und wohnte in einer Höhle. Nachdem er gleicher Weise auch dort fünf Jahre unter vielem körperlichen Elend zugebracht hatte, verfiel er infolge der grossen Dürre und der Schwankungen der Witterungsverhältnisse jener Gegenden in eine heftige Krankheit."

5. 173, 28: *ἐν μιᾷ δὲ τῶν ἡμερῶν συναντήσας* αὐτῷ *ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς τοῦ μαρτυρίου τοῦ κτισθέντος ὑπὸ τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως μὴ* δυνάμενον *τῷ ποδὶ προσβῆναι.* Usener weist a. a. O. S. 56 darauf hin,

dass Marcus *αὐτὸν* schrieb, ebenso wie der Verfasser des *Μαρτύριον τῆς ἁγίας μάρτυρος Πελαγίας, τῆς παρθένου* nach Cod. P, den Usener (S. 53) als den zur Herstellung des Archetypon zuverlässigeren Führer bezeichnet, S. 23, 19. 20: *καὶ ἀπερχομένης πρὸς τὴν μητέρα καὶ ἐγγιζούσης αὐτῆς συνήντησεν αὐτὴν συνήθως ἡ μήτηρ.* Ebenso wie bei Marcus Cod. Vindob. *αὐτῷ*, so haben dort die minderwerthigen Handschriften VC: *αὐτῇ*. Usener verweist für den Sprachgebrauch überdies auf Lesbonax p. 182 Valck., Lobeck zu Aias p. 351[2]. Palladios wendet Dativ an 52 p. 1153[b], 56 p. 1156[b]. — 174, 5, wo die Rede von Porphyrios' Aufenthalt in Jerusalem ist, schiebt Ebh. in dem Satze *τῆς μυστικῆς τραπέζης ἀεὶ μεταλαμβάνων ἐπανήρχετο εἰς τὸ καταγώγιον τὸ αὐτοῦ* hinter *μεταλαμβάνων* ein *εἶτ'* ein.

9. 175, 29 heisst es von dem alle seine Besitzthümer verschenkenden Porphyrios: *ποιήσας τὸ πλεῖστον τοῦ ἀργύρου τίμια σκεύη τὰ λοιπὰ εἰς ὀλίγον χρόνον δέδωκεν τοῖς δεομένοις.* Cod. Vindob. hat *εἰς ὀλίγου χρόνου*, ich vermuthe daher, dass Marcus *ἐντὸς ὀλίγου χρόνου* schrieb.

10. 176, 21: *τότε ἔγνωμεν ὅτι ἀπέβη αὐτῷ τὰ ἐν τῇ ἐκστάσει* — ist sinnlos, denn wie und in welcher Weise Marcus selbst von Porphyrios' Traum und Verzückung erfahren, berichtet er vorher (Cap. 7) ausführlich. Hier handelt es sich darum, dass Bischof Praylios von Jerusalem, von welchem unmittelbar vorher die Rede ist, davon Kunde erhielt, also ist zu schreiben: *ἔγνω μέν.* — 26 ff.: *ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτῷ ἄρτος ῥυπαρὸς καὶ λάχανα καὶ ταῦτα μετὰ δύσιν ἡλίου, ταῖς δὲ ἄλλαις ἁγίαις ἡμέραις ἕκτην ἤσθιεν κτλ.* Hier streicht Ebh. mit Recht das auffällige und durch nichts begründete *ἄλλαις* „als Dittographie zu *ἁγίαις*", mit Verweisung auf S. 203, 25 (*παραινοῦντα ἡμῖν τὰ συμφέροντα διά τε γραφῶν καὶ ἄλλων ἁγίων ἀνδρῶν*, „wiewohl es sich hier vertheidigen liesse"); 195, 12; 215, 8 ff., so dass die Stelle besagt: „Seine Nahrung bestand aus grobem Brot und Gemüse, und zwar nahm er dieselbe nach Sonnenuntergang zu sich, an den heiligen Tagen aber ass er um die sechste Stunde", also ein Gegensatz zwischen

dem Verfahren an gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Tagen, welchem das *ἄλλαις* völlig fremd ist.

11. 177, 5 schreibt Ebh. *συγγραφεῦσιν* statt des überlieferten *συγγραφέσιν*. — In den folgenden Zeilen berichtet Marcus vom Tode des Bischofs Aeneas von Gaza und von den wegen der Wahl eines Nachfolgers unter den dortigen Christen ausgebrochenen Misshelligkeiten und vergeblichen Verhandlungen, *φιλονεικίας κρατησάσης ἐν αὐτοῖς, τῶν μὲν βουλομένων τινὰς τῶν κλήρων, ἄλλους δὲ τῶν λαϊκῶν· κατὰ γὰρ τὸν ἀληθῆ λόγον ἦσάν τινες καὶ ἐν τοῖς κληρικοῖς βίῳ καὶ σεμνότητι κεκοσμημένοι.* Wie Ebh. wegen des *καὶ* richtig vermuthete, muss in der letzten Zeile für *κληρικοῖς* nothwendig *λαϊκοῖς* geschrieben werden. Das geht aus dem Zusammenhange hervor. Damit ist aber meiner Ansicht nach die Stelle noch nicht völlig geheilt. Da es sich um Ermittelung einer geeigneten Persönlichkeit handelt, so wird Marcus höchst wahrscheinlich doch *τῶν μὲν βουλομένων τινὰ τῶν κλήρων* (*κληρικῶν*?) geschrieben haben, vielleicht auch unmittelbar danach, in strengem Anschluss an den voraufgehenden Gen. absol., *ἄλλων δὲ τῶν λαϊκῶν*, obwohl auch *ἄλλους δὲ* ertragen werden kann. Somit würde die Stelle Folgendes besagen: (Man kam zu keinem Schluss,) „weil der Ehrgeiz unter ihnen sein Haupt erhob, indem die Einen Jemanden aus der Zahl der Geistlichen wünschten, Andere aber aus der Zahl der Laien; denn in Wahrheit zeichneten sich einige auch unter den Laien durch ehrbare Lebensführung aus". — Am Schlusse desselben Capitels ist die Rede von dem Beschluss der Gemeinde, sich wegen der Bischofswahl an den Erzbischof von Cäsarea zu wenden, *ὃν δ' ἂν ἀποκαλύψῃ αὐτῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, bietet der Cod. Vindob. Haupt schrieb *ὃν ἂν*, während Eberhard mit genauer Berücksichtigung der Ueberlieferung sehr überzeugend *ὃν δὴ ἂν* zu setzen vorschlägt. Dieselbe Aenderung nimmt er Cap. 50, S. 194, 23 vor und schreibt statt *πάντα ὅσα δ' ἂν ἕπηται: πάντα ὅσα δὴ ἂν ἕπηται* mit Verweisung auf 205, 21 (*ὃ δὴ καὶ γέγονεν*).

13. 178, 7 ff. enthält eine gewisse Schwierigkeit. Porphyrios erzählt dem Marcus, wie der Heiland ihm im Traum befohlen, das wackere Weib, das er ihm gebe, seine leibliche Schwester (d. h. die Kirche zu Gaza), gut zu halten, dasselbe sich nicht durch Kränkung oder Gewaltthat zu entfremden, *ἐπεὶ κἀμὲ παροργίσεις κἀκείνην λυπεῖς· ἀπαρέσκεται γὰρ καὶ αὕτη τοῖς τοιούτοις* — bietet Haupt's Ausgabe, während Cod. Vindob. *παροργήσας* aufweist. Der begründende Nachsatz scheint das *κἀκείνην λυπεῖς* zu gewährleisten, so dass nur die voraufgehenden Worte eine gewisse Unangemessenheit enthalten. Dieselbe wäre vielleicht beseitigt, wenn wir mit Anlehnung an die handschriftliche Lesart *ἐμὲ παροργίσας* schrieben. Oder sollte die Stelle ursprünglich etwa so gelautet haben: *ἐπεὶ κἀμὲ παροργίσεις, ἐκείνην λυπήσας*?

15. 178, 29: *Ἰωάννης ὁ ἀρχιεπίσκοπος δρομαίως παρεγένετο.* Mit Fug ist hier von Usener die Herstellung des ursprünglichen *δρομαῖος* gefordert worden. Zu der ganz ähnlichen Stelle in der „Reue der h. Pelagia" 15, 14, welche nach dem Cod. Perizon. lautet: *ἦλθον δρομαίως εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα*, bemerkt Usener a. a. O. S. 51: „Dass dies Wort nur prädicativisch gesetzt wird, zeigen die einer Verwechslung mit dem Adverb nicht ausgesetzten Formen *δρομαία* oben 8, 24, Pall. 1225[b], Marcus 214, 5, *δρομαῖαι* Pall. 1243[a], *δρομαῖον* ders. 1011[d]. *δρομαῖος* ist richtig überliefert Pall. 1129[b] und wie an unserer Stelle in sein Recht zu setzen Pall. 1220[c], Marcus 178, 29."

18. 179, 29 heisst es: *φασὶ γὰρ οἱ ἀπὸ Γάζης ὅτε παρελήφθη ἡ πόλις ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος κατά τινα σύμβολον ἐκεῖ καταπαῦσαι τὸν πόλεμον.* Ebh. setzt hier mit Recht *κατελήφθη* und am Schlusse *καταπαύσασθαι* ein, in Bezug auf letzteres mit Verweisung auf die gleiche mediale Verwendung 191, 12 und 201, 26.

19. 180, 14 ff. Die Christen baten — heisst es da — Porphyrios, *ἅμα αὐτοῖς ἐξελθεῖν εἰς προσευχὴν καὶ λιτανεῦσαι περὶ τοῦ καταπεμφθῆναι τοὺς ὄμβρους· ἤδη γὰρ λιμὸς ἐγένετο, καὶ πολλῷ γε πλέον ὅτι ἐπέγραφον τῇ*

εἰσόδῳ τοῦ μακαρίου τὴν ἀνομβρίαν. Die hervorgehobenen Worte sind unbedingt als Schaltsatz zu fassen, wie schon Ebh. richtig gesehen, und dementsprechend müssen die Zeichen davor und dahinter geändert, d. h. beseitigt werden, so dass *καὶ πολλῷ γε πλέον*, wie es sich gehört, unmittelbar an den Ausdruck des Bittens (*παρεκάλουν*) geknüpft wird. Daher zu übersetzen: „Sie baten den h. Porphyrios, mit ihnen zur Gebetsstätte hinauszuziehen und inbrünstig um Regen zu flehen — denn bereits war Hungersnoth eingetreten —, und zwar um so mehr, weil man den Regenmangel dem Eintreffen des Seligen Schuld gab."

20. 180, 22, wo von der alten, kleinen Kirche der gazäischen Christen die Rede ist, muss, wie Ebh. anmerkt, statt des überlieferten *ἣν λέγουσι κτίζειν τὸν ἁγιώτατον καὶ μακαριώτατον Ἀσκληπᾶν τὸν ἐπίσκοπον* sicherlich *κτίσαι* geschrieben werden. Im Folgenden werden die Stätten der Blutzeugen genannt, zu denen die Christen hinauspilgern. An die des Timotheos schliessen sich da die Worte: *ἐν ᾧ ἀπόκειται καὶ ἄλλα λείψανα Μαΐουρος μάρτυρος καὶ θεᾶς ὁμολογητρίας.* Für das gänzlich unverständliche und sinnlose *θεᾶς* hat Ebh. sehr ansprechend *Θέκλας* vorgeschlagen.

21. 181, 13: *ἀνεχωρήσαμεν ἕκαστος μετὰ χαρᾶς καὶ εἰρήνης εἰς τὰ ἴδια αὐτῶν.* Ebh. will für das letzte Wort vielmehr *αὑτῶν* oder *αὑτοῦ* geschrieben wissen.

23. 182, 11 ff. Christen finden den halb todt geschlagenen Barochas am Wege und tragen ihn nach Gaza, Heiden aber suchen sie daran zu hindern, mit dem vermeintlich Todten die Stadt zu betreten, *καὶ ἀπορρήξαντες αὐτὸν ἐκ τῶν ὤμων τῶν βασταζόντων αὐτὸν ἄρχονται τύπτειν τὸν θεοφιλῆ Κορνήλιον τὸν διάκονον καὶ τοὺς δύο Χριστιανοὺς καὶ δήσαντες τὸν πόδα τοῦ μακαρίου Βαρωχᾶ εἷλκον αὐτόν.* Ich meine, aus dem geschilderten Vorgange ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass *τοὺς πόδας* zu schreiben ist.

26. 184, 7 berichtigt Ebh. in *αἰτήσας αὐτῷ συνδραμεῖν τῷ γράμματι* das wahrscheinlich durch das von *συνδραμεῖν* abhängige *τῷ γράμματι* irrthümlich verursachte *αὐτῷ*

des Abschreibers zu *αὐτὸν*, mit Verweisung auf 190, 29 (*ᾔτει δὲ αὐτὸν καταστραφῆναι τὰ ἱερὰ Γάζης*).

33. 187, 10 ändert Ebh. *εὐοδοθῆναι* in *εὐωδοθῆναι*.

36. 188, 22. Der Einsiedler Prokopios auf Rhodus giebt weissagend den nach Byzanz reisenden Bischöfen Aufschluss über die Verhältnisse daselbst. *αὐτὸς οὖν* (d. h. Johannes Chrysostomos) *παρατίθεται ὑμᾶς Ἀμαντίῳ τῷ κουβικουλαρίῳ τῆς δεσποσύνης, ἀνθρώπῳ θεοσεβεῖ καὶ τιμῶντι τὸ πρόσχημα τῶν ἱερέων, καὶ αὐτὸς εἰσάγει ὑμᾶς πρὸς τὴν βασίλισσαν.* „Er selbst nun weist euch an Amantios, den Kämmerling der Herrscherin, einen gottesfürchtigen und das Ansehen der Priester ehrenden Mann, und der führt euch bei der Kaiserin ein.“ Statt *αὐτὸς* muss nothwendig *οὗτος* gesetzt werden, was Ebh. vorgeschlagen.

37. 189, 11 ist *μετακέμπομαι* zu ändern in *μεταπέμπομαι*.

38. 289, 25. Porphyrios hat bei Chrysostomos vor Amantios der gazäischen Christen Beschwerden vorgetragen: *ὁ δὲ ἀκούων ἐδάκρυεν καὶ ἐμπιπλᾶται ζήλου θεϊκοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς ‚μὴ ἀθυμήσητε, πατέρες, κτλ.‘* Mit Recht verbessert hier Ebh. *ἐδάκρυεν* in *ἐδάκρυσεν* und *ἐμπιπλᾶται* in *ἐμπίπλαται* mit Verweisung auf 183, 20 (*ἐνδυναμοῦται ὁ θεοφιλὴς Βαρωχᾶς καὶ ἐμπίπλαται θεϊκοῦ ζήλου*).

43. 191, 22. Eudoxia sagt zu den Bischöfen: Betet, ihr Väter, dass ich eurem Worte gemäss, so Gott will, gebäre *τὸν ἄρρενα*. Letzteres Wort, noch dazu mit Artikel, ohne Weiteres für *υἱόν* zu setzen, dürfte kaum angehen. Die Verderbniss steckt sicherlich in *τόν*. Ebh. setzt daher *τέκνον ἄρρεν*, ebenso Z. 33. — „Und wenn das geschieht,“ fährt die Kaiserin fort, „so verspreche ich euch Alles, was ihr bittet, zu erfüllen. Auch Anderes, *ὃ οὐκ αἰτήσεσθε μέλλω ποιεῖν Χριστοῦ ἐπινεύοντος*“. Nicht „was ihr bitten werdet“, sondern „was ihr gebeten habt“, erwartet man. Cod. Vindob. bietet dazu die Hand mit seinem *αἰτήσασθε*, das meiner Meinung nach einfach in *ᾐτήσασθε* zu ändern ist, um den nothwendigen Gedanken klar wieder herzustellen. „Denn ich

will" — lauten die nächsten Worte der Eudoxia — „eine Hauptkirche" [so ist ἁγίαν γὰρ ἐκκλησίαν nach Usener's feiner Beobachtung a. a. O. S. 38 wiederzugeben, im Unterschiede von kleineren Kirchen derselben Stadt, dieselbe Sache in der „Reue der h. Pelagia" 7, 3 nach Cod. Perizon. durch μεγάλη bezeichnet. „‚Grosse' Kirche heisst die dem Bischof unmittelbar unterstellte Hauptkirche der Stadt"] „zu Gaza mitten in der Stadt gründen." Der Text hat κτίζω, sollte nach dem voraufgegangenen μέλλω ποιεῖν hier nicht besser κτίσω zu schreiben sein? Ein Hinweis auf das prophetische Präsens in der zuvor angeführten Stelle 188, 22 könnte hier nicht massgebend sein, auch nicht ein solcher auf die Abschiedsworte der Eudoxia Cap. 53, S. 195, 25 ff., wo auf δήλωσόν μοι ἐὰν ἔτι δεηθῇς χρημάτων zwar folgt καὶ εὐθέως ἀποστέλλω, das Präsens aber durch εὐθέως hinlänglich begründet ist.

44. 192, 5: ἡ δὲ δέσποινα ἣ μόνον ἔτεκεν καὶ ἀνέστη ἐκ τοῦ λοχιφόρου δίφρου ἀπέστειλεν πρὸς ἡμᾶς Ἀμάντιον. Der Relativsatz mit dem μόνον enthält eine unverkennbare Unangemessenheit der Darstellung, die aber sofort verschwindet, wenn wir Ebh.'s feine und höchst einfache Vermuthung in ihr Recht setzen und ᾗ lesen, welches nunmehr sich sehr angemessen mit μόνον zur Bedeutung von „ubi primum" verbindet; ähnlich wie das ἡνίκα 204, 17 und 211, 10 gebraucht ist, worauf Ebh. verweist. Nunmehr heisst es: „Die Kaiserin aber sandte, sobald sie (oder: nachdem sie eben) geboren und sich von dem Gebärstuhl erhoben hatte, den Amantios zu uns und liess uns durch ihn sagen: Ich sage Christo Dank, dass mir durch eure Gebete Gott einen Sohn geschenkt hat; betet nun, Väter, für sein Leben, aber auch für mich Geringe, dass ich mein Versprechen euch zu erfüllen vermag." Der Text hat κἀμοὶ δὲ ταπεινῇ, es muss nothwendig κἀμοὶ δὲ τῇ ταπεινῇ heissen, wie Ebh. richtig bemerkt. Ist hier das τῇ durch das folgende τα ausgefallen, so nicht minder

45. 192, 25 hinter σὺ ein δὲ wegen des folgenden δέσποινα, das mit Ebh. hier herzustellen ist. Mit demselben wird

46. 192, 33 statt *ἐγὼ δὲ διδάσκω αὐτὸν τί ποιῆσαι* zu lesen sein *τί ποιήσει* oder *τί δεῖ ποιῆσαι.*

47. 193, 9: *ἀλλὰ τὰ πλήθη τῶν οἰκητόρων τὰ κυματώδη ἦν θεάσασθαι παντοίας ἰδέας ἱματίων ἐναλλάττοντα.* Cod. Vindob. hat *παντοίαις ἰδέαις*, eine Lesart, die Ebh. wiederhergestellt wissen will. Mit Recht, denn zu *ἐναλλάττοντα* gehört der Dativ: „Die Menge der Einwohner sah man, wie sie in mannigfaltig wechselnden bunten Gewändern hin und her flutete." — Zwei Zeilen weiter schlägt Ebh. vor, in den Worten *βαπτισθέντος τοῦ νέου Θεοδοσίου*, welche den Satz beginnen, hinter *βαπισθέντος* ein *οὖν* einzuschieben.

50. 194, 24 ändert Ebh. *τούτων ἀκούσαντες* in *τοῦτο ἀκούσαντες.*

54. 196, 12 ff. muss die Zeichensetzung geändert werden. Marcus erzählt: „Wir blieben aber in der Stadt noch weitere drei Tage, bis wir die Anweisung der 40 Pfund (*τὴν ληγατιῶνα τῶν τεσσαράκοντα λιτρῶν?*) empfangen hatten," und *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐμβαλόμενοι. ἐπλεύσαμεν τῇ* u. s. w. lautet der griechische Text. Haupt's Punkt zerreisst den Zusammenhang, aber auch Eberhard's Komma ist überflüssig. Der Satz geht einfach so weiter: „und nachdem wir" — oder besser, das häufige *καὶ* meidend, mit neuem Satzanfang: „Drei Tage darauf gingen wir zu Schiffe und segelten ab am 23. des gazäischen Xanthikos oder dem 18. des römischen April."

57. 197, 19 ist statt *ἐπιπηδείως* zu schreiben *ἐπιτηδείως.*

60. 198, 8: *μὴ φέροντες τὰς συμφορὰς τῶν χαλεπῶν [τῶν] συνοικεσίων ὧν ἐπετράπησαν κατὰ κέλευσιν τοῦ δαίμονος τῆς Ἀφροδίτης.* Ebh. hat das *τῶν* mit Recht als zu beseitigen bezeichnet. — Z. 14 ff.: „Wenn aber auch ihre Weissagungen einmal eintreffen, so geschieht dies aus Zufall, wie es auch bei Menschen sich öfters fügt (*συμβαίνει*), dass man einer Sache wegen etwas voraussagt (*προειπεῖν*) und dies dann zufällig eintrifft (*γενήσεσθαι*)." Ein Blick auf diesen Zusammenhang zeigt, dass Ebh.'s Aenderung *γενέσθαι* eine nothwendige Verbesserung ist.

65. 200, 4: *ἐπιτραπέντες οὖν οἱ στρατιῶται μετὰ τῶν Χριστιανῶν τῆς πόλεως καὶ τοῦ θαλαττίου μέρους ὥρμησαν ἐπὶ τὰ εἰδωλεῖα καὶ τὸ Μαρνεῖον ἀνεκρούσθησαν.* Hier setzt Ebh. sehr geschickt hinter *εἰδωλεῖα* einen Punkt und schaltet hinter *Μαρνεῖον* das Wort *ἀνοίγοντες* ein. Dann heisst der Satz also: „Die Soldaten, damit beauftragt, brachen nun mit den Christen der Stadt und des am Meere wohnenden Theiles derselben zu den Götzentempeln auf. Und das Marneion öffnend klopften sie an." Die Angemessenheit der Einschaltung von *ἀνοίγοντες* geht aus dem Folgenden hervor: „Denn die Priester jenes Götterbildes, welche zuvor davon gehört, hatten die Thüren des inneren Tempels von innen mit grossen Steinen verrammelt." — Ebendaselbst Z. 16 schiebt Ebh. in den Worten *οὐδεὶς οὖν τῶν πολιτῶν πιστῶν ἐλάμβανεν οὐδέν* vor *πιστῶν* den Artikel *τῶν* ein.

66. 201, 2: *οὔτε γὰρ ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν, ἀλλ' ὁ Χριστὸς ὁ ἐν ἐμοὶ λαλῶν.* Hier schreibt Ebh. mit Recht *οὐδὲ* statt des unangemessenen *οὔτε* (ebenso auch Cap. 83, S. 208, 1) und tilgt *λαλῶν* mit Berufung auf S. 202, 2, wo dieselben Worte wiederkehren ohne *λαλῶν.*

67. 201, 23: *ὁ δὲ τὴν μάστιγα κατέχων μετὰ φωνῆς ἀνέκραξεν.* Ebh. will mit Recht hier entweder *μετὰ μεγάλης φωνῆς* geschrieben wissen, oder in Gleichförmigkeit mit 206, 20 (*ψάλλοντες μεγάλῃ τῇ φωνῇ*) *μεγάλῃ τῇ φωνῇ.*

68. 201, 30, wo von der Zerstörung des Marneions die Rede ist, lautet die Anweisung dazu u. A. *χρίσατε τὰς χαλκᾶς θύρας καὶ ἐπ' αὐτὰς ⟨τὸ⟩ πῦρ ἐπιβάλετε, καὶ οὕτως ⟨πᾶς⟩ ὁ ναὸς καίεται.* Die Ergänzungen sind nothwendig, da, wie Ebh. bemerkt, S. 200, 31. 32 und S. 202, 19. 20 derselbe Wortlaut vorkommt. — 202, 12 ist mit Ebh. zu schreiben *παράθου* statt des überlieferten *παραθοῦ.* Derselbe tilgt

70. auf derselben S. 202, 25 das sinnlose *ὁ* nach *οὗτος.* Es ist von einem Tribunen die Rede, der in die Gluth des brennenden Marneions schaut. „Dem äusseren Anschein nach war er Christ, im Geheimen aber, vor den Augen der Menge

verborgen, war er Götzendiener. Als dieser so dabeistand und dem Brande zusah und der von den Soldaten verübten Plünderung, knirschte er vor Wuth." Die Periode muss lauten: *οὗτος παριστάμενος καὶ ὁρῶν . . . ἐπρίετο.*

73. 203, 26 ff. Porphyrios rechtfertigt sein liebreiches Verfahren gegen die zur Aufnahme in die Gemeinde sich meldenden Heiden mit dem Hinweis auf Gottes Güte, der „von dem Wunsche beseelt, in Allem als ein gütiger und liebreicher Herr, uns zu gewinnen und nicht zu verstossen", *τὸν φόβον αὐτοῦ καὶ τὴν παιδείαν ἐνάγει ἡμῖν.* Was *ἐνάγει* hier heissen soll, ist mir nicht ersichtlich, da keine der mehrfachen Bedeutungen von *ἐνάγειν* irgend einen Sinn giebt. Ich denke, Marcus hat *ἐπάγει* geschrieben, wie denn *ἐπάγειν* in der Bedeutung „heranbringen, admovere, adhibere" in verschiedenen Verbindungen, mit dem Accusativ der Sache und dem Dativ der Person vorkommt, z. B. *κέντρον ἵπποις* bei Euripides u. A., was für unsere Stelle völlig ausreicht, so dass der Sinn ist Gott wendet Furcht vor ihm und Zucht bei uns als Erziehungsmittel an.

74. 204, 10 redet Marcus von der aufopfernden Thätigkeit und den Bemühungen des Porphyrios um die Getauften: *συνεχῶς γὰρ ἐδίδασκεν τὸν λόγον, οὐχ ὁμιλῶν κομπῷ λόγῳ, θέλων ἐπιδείξασθαι, ἀλλ' ἁπλῇ φράσει διδάσκων.* Für *τὸν λόγον* liest Usener (a. a. O. S. 39) *τὸν λαόν*, eine Aenderung, die ungemein einleuchtend ist. Denn jetzt erst ist der Inhalt ein schicklicher, während der überlieferte Wortlaut in nichtssagender Wiederholung verläuft: „Denn unablässig lehrte er das Volk, nicht in zierlicher Rede zum Zwecke des Schaugepränges, sondern in schlichter Sprache und alle Fragen aus der Schrift lösend."

75. 204, 18. Porphyrios gedenkt, auf der Stätte des alten Marneions den Bau der Hauptkirche (*ἁγία ἐκκλησία*) auszuführen, *δι' ὧν καὶ τὰ χρήματα ἔλαβεν παρὰ τῆς θεοφιλεστάτης Εὐδοξίας τῆς βασιλίδος.* Das *δι' ὧν* muss mit Ebh. nothwendig durch *δι' ὃ* oder *δι' ἣν* ersetzt werden,

„dessentwegen" oder „derentwegen" „er ja von der gottgeliebtesten Kaiserin Eudoxia Geld empfangen hatte".

79. 206, 15 ist mit Ebh. *παμμεγέθων* zu schreiben statt *παμμεγεθῶν*, ebenso

82. 207, 23 *σκαμβά* statt des überlieferten *σκαμνά*.

86. 208, 27. Marcus spricht von den Manichäern und ihren Lehren. *ὁμολογοῦσι δὲ* — sagt er — *καὶ Χριστόν· δοκήσει γὰρ αὐτῶν λέγουσιν ἐνανθρωπῆσαι.* Hier ist Ebh.'s Textesänderung *δοκήσει δὲ αὐτὸν* ganz besonders einleuchtend. Freilich reden die Manichäer auch von der Menschwerdung Christi, aber sie lassen ihn nur zum Scheine Mensch geworden sein.

87. 209, 18 ist mit Ebh. zu schreiben *παραγίνου* statt *παραγένου.*

92. 211, 9 ff. schildert Marcus die festlichen Veranstaltungen bei der Einweihung der Eudoxiana-Kirche in Gaza. „Da konnte man Engelchöre schauen, nicht nur in der kirchlichen Reihenfolge, *ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς ὥραις, ἡνίκα ἐγένοντο.*" Der mönchische Abschreiber der Schrift des Marcus scheint an die Horen seiner Klosterordnung gedacht zu haben, wozu aber das *ἡνίκα ἐγένοντο* sich gar nicht schicken will. Ebh. schlug *εὐωχίαις* „Festmahlzeiten" vor. „Entweder," sagt er, „ist *ὥραις* für *εὐωχίαις* verschrieben, oder ein derartiges Wort ist bei *ἐγένοντο* ausgefallen." Mir scheint jenes eine glückliche Vermuthung, die, was die Schreibung anlangt, keinerlei Schwierigkeit bietet, hinsichtlich des Sinnes aber durchaus den Nagel auf den Kopf trifft. „Denn nicht war der Genuss" — heisst es weiter — „nur ein sinnlicher (*τράπεζα αἰσθητή*), sondern auch ein geistiger. Denn nach der Speisung wurde ein Psalm gesprochen und nach dem Trunk ein Hymnos." — Z. 15 stellt Ebh. mit Recht *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* her (statt *ἐκείνου*), mit Verweisung auf S. 173, 3, wo die gleiche Wendung sich findet.

102. 215, 19 stellt Ebh. geschickt den Optativ *ἔχοιμεν* her (statt des überlieferten *ἔχωμεν*) in der Wunschformel: *ἧς τῶν ἁγίων εὐχῶν μέρος ἔχοιμεν*, er verweist auf den

Optativ in der ganz ähnlichen, wenige Zeilen später sich findenden am Schlusse der Schrift: *ὧν ταῖς εὐχαῖς ἐλεήσειεν ἡμᾶς ὁ πατὴρ καὶ θεὸς σὺν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.*

So viel von Besserungsvorschlägen für die wichtige Schrift des Marcus. Unzweifelhaft werden bei genauerer Erforschung der Schreibweise und des Sprachgebrauchs des Mannes hier und da auch ferner noch dunkle Stellen gelichtet und Unklarheiten aufgehellt werden; aber schon das, was bis jetzt an Besserungsvorschlägen vorliegt, dürfte hinreichend erscheinen, um eine baldige neue, von philologischer Seite zu unternehmende Ausgabe des Schriftstellers zu rechtfertigen. Sollte nicht in der Teubner'schen „Bibliotheca" eine Stelle dafür sein.

Wer Marcus selbst gewesen, darüber möchte wohl ausser dem, was er gelegentlich mittheilt, kaum etwas bekannt sein. Gibbon, der das „Leben des Porphyrios" in der lateinischen Uebersetzung des Gentianus Hervetus benutzte und mehrfach erwähnt, deutet neben der Annahme ursprünglich griechischer Niederschrift die sonderbare Möglichkeit an, es könnte das Werk ursprünglich vielleicht in syrischer Sprache geschrieben sein[1]). Letzteres ist unbedingt zu verwerfen. Marcus war ein Grieche, wie mir das aus seinen eigenen Worten hervorzugehen scheint (Cap. 4, S. 173, 22 ff.): *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν συνέβη κἀμὲ ἐκ τῆς Ἀσίας καταπλεῦσαι χάριν τοῦ προσκυνῆσαι τοὺς σεβασμίους τόπους.* Danach war die römische Provinz Asia seine Heimath, ja wir werden kaum irre gehen, wenn wir nach dem Vorgange der neutestamentlichen Ausdrucksweise, im Besonderen vielleicht gerade der des Apostels Paulus (2 Kor. 1, 8; 2 Tim. 1, 15. 18) unmittelbar an Ephesus als seine Heimathsstadt denken. Marcus betrieb die Kunst eines Schönschreibers (a. a. O. Z. 25: *εἶχον γὰρ τὴν τοῦ καλλιγράφου τέχνην*), als er mit Porphyrios in Jerusalem zusammentraf, und dieses Gewerbe nährte so gut seinen Mann (Cap. 9, S. 176, 9: *ἦν γάρ μοι καὶ περιου-*

---

[1]) Gibbon's Geschichte des allmäligen Sinkens und endlichen Unterganges des röm. Weltreiches, Cap. 32, in Sporschil's Uebersetzung Bd. VI, S. 178, Anm. 5.

σία ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἐπιτηδεύματος), dass Marcus in hochherziger Weise seinem armen und durch Krankheit gebeugten Gebetsgenossen an den heiligen Stätten gemeinsame Lebensführung vorschlagen konnte, um ihn von der Sorge um das tägliche Brot zu entlasten. Wie uns Marcus selbst mittheilt, schrieb er ausser dem Leben seines hochverehrten Freundes Porphyrios ein zweites Werk, worin er die Verhandlungen desselben mit der Manichäerin Julia aus Antiochia niederlegte (Cap. 88, S. 209, 31 ff.): *ὁ δὲ ἀδελφὸς Κορνήλιος ὁ διάκονος ὁ πρὸ βραχέος ὀνομασθείς, ἐπιστάμενος τὰ ἐν νόμῳ σημεῖα, ἐπιτραπεὶς παρὰ τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου πάντα τὰ λεγόμενα καὶ ἀντιτιθέμενα ἐσημειοῦτο, ἐμοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ Βαρωχᾶ ὑπομιμνησκόντων. τὸν δὲ λόγον οὐκ ἔγραψα ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ διὰ τὸ εἶναι μέγαν, βουλόμενος ἐν ἐπιτομῇ ποιήσασθαι τὴν παροῦσαν συγγραφήν, ἐν ἑτέρῳ δὲ βιβλίῳ αὐτὸν ἐξεθέμην τοῖς βουλομένοις γνῶναι τήν τε σοφίαν τὴν δοθεῖσαν παρὰ θεοῦ τῷ ὁσιωτάτῳ Πορφυρίῳ καὶ τοὺς γραώδεις μύθους οὓς ἐφλυάρησεν ἡ τερατολόγος καὶ φαρμακὸς Ἰουλία.* Meines Wissens ist diese Schrift bis jetzt nicht bekannt. Was die besondere Art und Weise der Darstellung des Marcus angeht, und wie eigenthümlich er seine Aufgabe gelöst hat, darüber habe ich in meiner Abhandlung „Der Sieg des Christenthums in Gaza" [1]) Beobachtungen und Thatsachen zusammengestellt, welche zur Kennzeichnung des Mannes genügen dürften. Das Eine möge aber auch hier hervorgehoben werden, dass Marcus trotz aller seiner Eigenheiten, seines Wunderglaubens, worin er als ein echtes Kind seiner Zeit erscheint, seines beschränkten Gesichtskreises, und was wir sonst noch an ihm als Besonderheit hervorheben könnten, ein sehr sorgfältiger Beobachter und ein durchaus treuer Berichterstatter ist, der im Uebrigen mit grosser Bescheidenheit von der äusseren Form seines Werkes redet. *Συγγράψω δὲ* — erklärt er mit Bezug auf den letzteren Punkt Cap. 3, S. 172, 23 ff. — *τὴν ἐκείνου*

---

[1]) Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1888, S. 20—40.

εὐφημίαν οὐ κομπῷ λόγῳ· οὐδὲ γὰρ ἡ καλλιλεξία τὸν βίον τῶν τοιούτων κοσμεῖν εἴωθεν, ἀλλ' ἡ ἀρετὴ τῶν ἔργων καὶ αὐτὴν τὴν φράσιν μεγαλύνει. Thatsächlich schildert er des Porphyrios Leben, nach Ebh.'s Urtheil, „sehr anschaulich in einer gar nicht ungewandten Sprache". Und wenn er im Folgenden ausdrücklich die Bitte ausspricht: *αἰτῶ δὲ τοὺς ἐντυγχάνοντας τῷδε τῷ συγγράμματι μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις,* und diese mit der Thatsache begründet: *αὐτόπτης γὰρ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐγενόμην συνοικήσας καὶ συμπλεύσας καὶ συγκακουχηθεὶς αὐτῷ ἕως τῆς τελευταίας ἡμέρας τῆς ἐνθάδε αὐτοῦ ζωῆς,* — so haben wir keinen Grund, seinen Angaben Misstrauen entgegenzubringen. Er war im Stande, betreffs der religionsgeschichtlich so bedeutungsvollen Ereignisse, deren Zeuge er war, die Wahrheit zu sagen und er hat unzweifelhaft den Willen und die Absicht gehabt, die Wahrheit zu sagen. „Die Lebensgeschichte des Bischofs Porphyrius von Gaza" — so urtheilt Neander in seinem „Johannes Chrysostomus" II, 159 —, „von dessen Schüler, dem Diaconus Marcus verfasst, trägt, obgleich die Anordnung der darin enthaltenen Begebenheiten manche chronologische Schwierigkeiten giebt, zu sehr das Gepräge dieser Zeit, als dass man sie nicht grösstentheils für echt halten sollte". Zweifel an der Echtheit werden heutzutage, wo uns der griechische Wortlaut vorliegt, Niemandem mehr beikommen, für Neander, dem die Schrift nur in der stellenweise — wie ich besonders an einem Beispiele a. a. O. deutlich zu machen gesucht habe — sehr schlechten und unverständlichen lateinischen Uebersetzung bekannt war, ist jenes Bedenken entschuldbar. Schwierigkeiten aber in der zeitlichen Anordnung der Begebenheiten sind nicht vorhanden, wie ich gleichfalls a. a. O. dargethan zu haben glaube, den übrigen Nachrichten des Marcus haben wir allen Grund Vertrauen zu schenken.

Ein Fall ist sogar vorhanden, wo uns Marcus' Bericht entschieden sehr dankenswerth weiter hilft, indem er eine Unsicherheit beseitigt, die zu widersprechender Auffassung Veranlassung gegeben hat. Es handelt sich um Johannes Chry-

sostomos' Verhältniss zur Kaiserin Eudoxia. Jeep nahm in seinen übrigens sehr gründlichen und verdienstlichen „Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern" (Leipzig 1884) Anlass, gegen Neander scharfen Tadel auszusprechen. Bei Gelegenheit des Nachweises, dass Nikephoros Kallistos XIII, 14 seine Nachrichten aus Sozomenos VIII, 16, bezw. Sokrates VI, 15 entlehnt hat, bemerkt er (a. a. O. S. 102): „Von grösserer Bedeutung ist, dass im Anfang die Erwähnung des Weinbergs der Kallitrope, den sich die Kaiserin Eudoxia angeeignet haben sollte, aus Georgios vit. Chrysost. genommen ist." Dem fügt er die Anmerkung bei: „Es wäre besser gewesen, wenn Neander, Der heilige Chrysostom., 3. Aufl. II, p. 115, diese alberne Anekdote bei Seite gelassen und sich nur an Palladius gehalten hätte, statt dessen Plagiator und Verbrämer eines Wortes zu würdigen. Merkwürdig, dass auch in der Gegenwart noch immer in dasselbe Horn gestossen wird, dessen Schall nur den Ruhm des Johannes und die Niederträchtigkeit der schönen Eudoxia verkündet. Endlich sollte man doch einmal die Geschichte besser studiren." Was hat denn der gewissenhafte Neander gethan? In seinem „Johannes Chrysostomus" (I. Aufl., Berlin 1822, S. 93) schreibt er: „Wie Chrysostomus sich früherhin den Hass des Eutropius zugezogen hatte, indem er sich den ruchlosen Handlungen desselben widersetzte, so gerieth er hernach mit der herrsch- und habsüchtigen Kaiserin Eudoxia in Streit, da sie ihre Günstlinge auf Kosten mancher unglücklichen Familien bereicherte. So soll sie, nachdem sie einen vornehmen Mann in Konstantinopel, Theognost, der Arglist seiner Feinde preis gegeben und in's Verderben gestürzt hatte, der unglücklichen Wittwe desselben das einzig ihr übrig gebliebene Besitzthum, einen in der Vorstadt gelegenen Weinberg, entrissen haben." Er stellt die Sache also als Gerücht dar, obwohl er sich (S. 96) auf Marcus' Bericht über Porphyrios' Unterredung mit Chrysostomos beruft. Letzterem scheint er also, wie ich zuvor schon von ihm hervorhob, noch nicht dasjenige Mass von Glaubwürdigkeit beigemessen zu haben, das ihm unzweifelhaft gebührt. Marcus ist für uns der älteste Gewährsmann, er ist

wiederholt bei Chrysostomos gewesen, er hat mit eigenen Ohren die Worte gehört, welche dieser zu den Bischöfen sprach und hat sie, offenbar als hochbedeutsam für ihn und seine Reisegefährten und deren Anliegen, mit liebevoller Sorgfalt überliefert. Sie lauten nach dem griechischen Text (Cap. 37, S. 189, 5 ff.) also: „Ich selbst bin nicht im Stande, mit dem Kaiser zu reden, denn es hat ihn die Kaiserin wider mich aufgebracht, weil ich ihr Vorwürfe wegen eines Besitzes gemacht habe, den sie, lüstern nach ihm, gewaltsam an sich gebracht hat. Ich kümmere mich freilich nicht darum, dass sie mir zürnt, noch auch bin ich deswegen besorgt, denn sie haben sich selbst geschädigt, nicht mich." Dass hier der Fall vorliegt, den Neander höchst vorsichtig mittheilt, scheint mir keinem begründeten Zweifel zu unterliegen. Denn wenn Chrysostomos sagt: Ich habe die Kaiserin getadelt, *ἐνεκάλεσα αὐτῇ χάριν κτήματος οὗ ἐπιθυμήσασα ἀφήρπασεν*, so ist damit die Gewaltthat der Eudoxia, die Aneignung eines fremden Besitzthums, deutlich gekennzeichnet, von welcher Jeep sie zu ungestüm hat entlasten wollen. Ich glaube, man kann die Geschichte in diesem Falle nicht besser studiren, als dass man aufhört, jene Ueberlieferung als „alberne Anekdote" zu bezeichnen und sich daran gewöhnt, „den Ruhm des Johannes und die Niederträchtigkeit der schönen Eudoxia" auch durch den schlichten, wahrheitsliebenden Marcus, dessen Jeep in seinen Untersuchungen merkwürdiger Weise auch nicht mit einem Worte Erwähnung thut, verkündet werden zu lassen.

Beiläufiger Bemerkungen zur Alterthumskunde enthält Marcus' Schrift eine ganze Reihe. Ich habe an der zuvor genannten Stelle bereits die wichtigsten herangezogen und mitgetheilt. Es bleiben noch einige übrig, über die uns bereits philologische Belehrung zur Hand ist. An die Stelle der „Reue der Pelagia" vom Diaconus Jacobus (a. a. O. S. 12, 29): *ὁ δὲ ἁγιώτατός μου ἐπίσκοπος μετακαλεσάμενος τὸν οἰκονόμον τῆς ἐκκλησίας ἐνώπιον αὐτῆς ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν τῆς οὐσίας αὐτῆς* — knüpft Usener (S. 47) die sachlich wichtige Erläuterung: „Den Oikonomos kennt und definirt ein kaiserliches Rescript vom Jahre 398 c. Theod. IX, 45, 3 hi quos oeconomos vocant, hoc est qui ecclesiasticos

consuerunt tractare rationes; vgl. Basileios' Brief 237, Marcus 212, 9. Die Institution eines Finanzamts neben dem Bischof tritt schon Conc. Gangr. Can. 7 hervor, erst durch das Concil von Chalkedon Can. 26 wird sie den Bischöfen zur Pflicht gemacht." Die angezogene Stelle des Marcus (Cap. 95, S. 212, 9) zeigt die Einrichtung in Gaza als eine bestehende und den Oikonomos gerade in der Richtung der erwähnten Gesetzesstelle thätig; er hat die der Kirche gehörenden Liegenschaften zu verwalten und geräth darob mit der städtischen Behörde zu Gaza in Streit: *ποτὲ γὰρ ἀντιβολῆς γενομένης χάριν χωρίων μεταξὺ τοῦ οἰκονόμου τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ Σαμψύχου τοῦ πρωτεύοντος.*

Von den zahlreichen Beamten, welche von Marcus erwähnt werden und deren Wirken und Obliegenheiten sicher zu ermitteln mit einigen Schwierigkeiten verknüpft ist, nenne ich hier nur den *δημεκδικῶν*, „des Raths und gemeiner Bürgerschaft Schirmvogt", den Marcus Cap. 25, S. 183, 9 ff. uns mit Anderen vorführt. Einen Tag nachdem der halbtodt geschlagene Barochas von Christen unter dem erbitterten Widerstande der Heiden, die ihn für todt hielten, in die Stadt getragen war, und Porphyrios gerade mit seinen Diaconen berieth, *τί χρὴ ποιεῖν, γίνεται ὄρθρος καὶ ἰδοὺ ὁ δημεκδικῶν μετὰ τῶν εἰρηναρχῶν* (Friedensrichter?) *καὶ τῶν δύο πρωτευόντων Τιμοθέου καὶ Ἐπιφανίου κτλ.* In seinen Beiträgen „Zur Geschichte des Patronats über juristische Personen" (Rhein. Mus. VIII, 1853, S. 507 ff.) weist Ed. Philippi aus den juristischen Quellen nach, „dass in der Zeit der späteren klassischen Juristen die defensio der Stadt ein persönliches, nicht bloss von Vermögen abhängiges munus war, eine gemeine Last, welche man indessen, wenn nicht ein Mangel an passenden Leuten da ist, nur einmal zu übernehmen brauchte, und dass ferner zwischen dieser vorübergehenden Vertretung und der ein für alle Male bestellten Anwaltschaft ein Unterschied zu machen sei. Advocaten der letztern Art nannten die Griechen *σύνδικοι*, die Defensoren werden später *ἔκδικοι τῶν πόλεων*, der Patron *προστάτης* oder auch *πάτρων* genannt." „Der civitatis defensor hat," sagt Philippi S. 509, „so weit seine

Bedeutung überhaupt eine processualische werden kann, sich der Bürger und der Stadt im Ganzen anzunehmen", weswegen die von demselben S. 507 gebrauchte und oben von mir wiedergegebene Uebersetzung von δημεκδικῶν, „des Raths und gemeiner Bürgerschaft Schirmvogt", eine sehr passende ist.

Anderer Art ist die Aufklärung, welche wir Haupt betreffs der Sitte verdanken, bei Städte- oder Gebäudegründungen die Grundform der beabsichtigten Anlage kenntlich zu machen. Ich setze seine dem „Hermes" IV, 1869, S. 29 entnommene Bemerkung hierher: „Futurae urbis Alexandriae formam farina descriptam esse narrant Strabo XVII, 6 p. 792, Plut. in Alexandro cap. 26, Arrianus III, 2, Iason ap. Steph. Byzantium in Ἀλεξάνδρειαι indeque (quod Bernhardyum fugit) Eustathius in Dionysii v. 254, Iulius Paris in Epitome libri Valerii Maximi I cap. 5, Curtius IV, 8. 6, Am. Marc. XXII, 16. 17, Pseudocallisth. I, 32, Itinerar. Alex. cap. 49. factum id esse propter inopiam λευκῆς γῆς sive cretae dicunt Strabo Plut. Iason Paris, οὐκ εἶναι ὅτῳ τὴν γῆν ἐπιγράφουσιν Arrianus, penuriam calcis fuisse Ammianus, pulverem defuisse Itinerarium, causam rei praeterit Pseudocallisth., solus Curtius narrat morem fuisse Macedonum ut urbis futurae muros polenta destinarent. gypsi usum in describenda aedificii forma commemorat Marcus diac. in v. Porph. ep. Gaz. ἦν δὲ προτρεψάμενος ὁ ἐν ἁγίοις Πορφύριος ὁ ἐπίσκοπος Ῥουφῖνόν τινα ἀρχιτέκτονα ἐκ τῆς Ἀντιόχου, πιστὸν ἄνδρα καὶ ἐπιστήμονα, δι᾽ οὗ καὶ τὸ ἅπαν τῆς οἰκοδομῆς ἐτελειώθη. οὗτος λαβὼν γύψον ἐσημειώσατο τὴν θέσιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ πεμφθέντος σκαρίφου ὑπὸ τῆς θεοφιλεστάτης αὐγούστης Εὐδοξίας." — (206, 4—8). „Es hatte aber der h. Bischof Porphyrios einen Baumeister aus Antiochia, Rufinus, einen gläubigen und kenntnissreichen Mann, beauftragt, durch welchen auch der ganze Bau vollendet wurde. Dieser gab mit Gyps die Lage der h. Kirche nach dem Vorbilde des von der gottgeliebtesten Kaiserin Eudoxia gesandten Grundrisses an."

Ueber die Abfassungszeit der Schrift braucht kaum geredet zu werden, da sie sicher feststeht. Vielleicht aber ist es nicht überflüssig auf gewisse Beziehungen aufmerksam zu machen, an die ich schon in anderem Zusammenhange, in meinem Auf-

satze „Dionysiaca" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 317) erinnert habe. Bei der Einweihung nämlich der von Porphyrios in Gaza auf der Stätte des alten Marneions mit Unterstützung der Kaiserin Eudoxia erbauten Kirche ging es nach Marcus' Bericht ganz ähnlich zu, wie bei dem Kirchweihfest des Jahres 336 in Jerusalem, wohin ägyptische Bischöfe eine Wallfahrt unternahmen, nach des darüber berichtenden Dionysios' (De divin. nom. III, 2) Ausdruck *ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σήματος*, d. h. des Kreuzes Christi. Dort „beschloss man, dass die gesammten Hierarchen jeder nach seiner Fähigkeit die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preisen sollten" (*ἐδόκει μετὰ τὴν θείαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας*). In Gaza „feierte der heiligste Porphyrios" — nach Marcus, Cap. 92, S. 211, 5 ff. — „das Weihefest am Auferstehungstage des h. Osterfestes mit grosser Pracht, keines Aufwandes schonend, sondern alle Mönche zusammenbringend, 1000 an der Zahl, nebst anderen gottesfürchtigen Klerikern und Laien und Bischöfen, beging er alle Tage des h. Osterfestes in Freuden, *καὶ ἦν θεάσασθαι ἀγγελικοὺς χοροὺς οὐ μόνον ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐωχίαις, ἡνίκα ἐγένοντο. οὐ μόνον γὰρ ἦν ἡ τράπεζα αἰσθητή, ἀλλὰ καὶ πνευματική· μετὰ γὰρ τὸ ὄψον ἐλέγετο ψαλμὸς καὶ μετὰ τὸ πόμα ὕμνος*" (über diese Stelle ist zuvor schon gehandelt). Sollte der hier gebrauchte, durch den Druck besonders hervorgehobene Ausdruck des um 420 schreibenden Marcus, des langjährigen Freundes des Porphyrios, der einst um das Jahr 385 volle fünf Jahre bei den Vätern der Sketischen Wüste geweilt hatte, vielleicht eine Erinnerung an ihm wohlbekannte Ausführungen des Dionysios in seiner „Himmlischen Hierarchie" sein? Ueberraschend ist jedenfalls auch eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Porphyrios' Traum an der Schädelstätte (Marc. 7) mit der dem Carpus zu Theil gewordenen Erscheinung, welche Dionysios (Brief VIII, 8) erzählt. Die Aehnlichkeit erstreckt sich auf mehrere Punkte und ist am auffallendsten in dem entscheidenden Eingreifen Christi, der

dort vom Kreuze herabsteigt, Porphyrios das Kreuz zur Bewahrung übergiebt, worauf dieser, von seiner Verzückung erwachend, sich von seinem schweren körperlichen Leiden völlig geheilt fühlt, während hier Christus, von seinem himmlischen Throne aufstehend, zu den Unglücklichen, welchen Carpus geflucht hatte, hinabgeht und sie liebreich stützt. Sollte diese Aehnlichkeit nicht gleichfalls auf eine gewisse Gedankenverbindung oder auch schriftstellerische Beeinflussung des für das hohe Urbild des mönchischen Weisen begeisterten Marcus durch die Darstellung des in ägyptischen Mönchskreisen zu suchenden Dionysios zurückgeführt werden dürfen? Marcus Diaconus würde alsdann nach Gregorios von Nazianz und Hieronymus der nächste kirchliche Schriftsteller sein, der, in seinem „Leben des Porphyrios" eine gewisse Kenntniss der Schriften des Dionysios zu verrathen scheint. Doch gebe ich zu, dass hier bis über einen gewissen Schein der Wahrheit, d. h. Wahrscheinlichkeit, nicht hinauszukommen ist; zu einem bündigen Beweise versagen die ausgehobenen Stellen leider den Dienst.

Anzeigen.

1. Daniel Völter, Die Entstehung der Apokalypse. Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage. Freiburg i. Br. 1885. 8. VIII und 192 S.
2. Carl Weizsäcker, Die Apokalypse, in: Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche. Freiburg i. Br. 1886. S. 504—531.
3. Eberhard Vischer, Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von Adolf Harnack. Leipzig 1886. 8. 137 S.
4. Bernhard Weiss, Die Offenbarung Johannis, in: Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1886. S. 355—357.

5. Bernhard Stade, Die hebräische Grundlage der Apokalypse, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1887. I, S. 167—171.
6. Otto Pfleiderer, Johanneische Apokalypse, in: Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang. Berlin 1887. S. 318—356.
7. Willibald Beyschlag, Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen, in: Theolog. Studien u. Kritiken 1888. Heft I, S. 102—138.

Die Johannes-Apokalypse hat selbst D. F. Strauss in seiner radicalsten Schrift über den alten und den neuen Glauben (S. 41) als eine ächte Schrift des Apostels Johannes anerkannt. Ich habe sie als solche standhaft behauptet, ohne mich durch die seit Theodor Keim beliebt gewordene Verwerfung des ephesischen Apostels Johannes beirren zu lassen. In dieser Hinsicht erfreue ich mich auch der Uebereinstimmung von B. Weiss (n. 4), welcher freilich von dem Antipaulinismus des Apokalyptikers nichts wissen will. Neuerdings ist nun von Tübingen aus die Einheitlichkeit der Johannes-Apokalypse, von A. Harnack's kirchenhistorischem Seminar in Marburg aus auch die Christlichkeit des Kernes derselben angefochten worden.

Daniel Völter, ein begabter Schüler C. Weizsäcker's in Tübingen, jetzt in Amsterdam, trug in der ersten Auflage der Nr. 1 genannten Schrift (1882) folgende Ansicht vor: Nicht der Apostel, sondern der Presbyter Johannes habe 65 oder 66 die Urapokalypse, dann 68 eine zweite Weissagung verfasst, welche später zerstückelt und an verschiedenen Stellen in die Urapokalypse eingeschaltet ward. Im zweiten Jahrhundert erhielt die gedoppelte Urapokalypse nicht weniger als drei Einschaltungen, zwei monarchianische, eine grössere 140—150, dann eine kleinere, endlich um 170 den Schluss, welcher jede weitere Aenderung verbietet (22, 18. 19). Ich konnte mich (in dieser Zeitschrift 1882. IV, S. 396 f.) mit solcher Viertheilung nicht befreunden. Völter selbst hat in der zweiten Auflage seine Ansicht wesentlich verändert und allerdings besonnener und sorgfältiger vorgetragen. Da soll 1) der Apostel (nicht mehr der Presbyter) Johannes 65 oder 66 die Urapokalypse, 68 oder 69 einen Nachtrag zu derselben verfasst haben, 2) die erste Ueberarbeitung stamme aus der Zeit Trajan's, 3) eine zweite aus den Jahren 129 oder 130, 4) eine dritte aus dem Jahre 140. Unbestimmter und weniger fasslich hat Weizsäcker selbst (Nr. 2) die Ansicht vertreten, dass die Apokalypse weder von dem Apostel

Johannes geschrieben, noch das Werk einer einheitlichen Conception sei.

Während man in Tübingen gar nicht daran zweifelte, dass die Johannes-Apokalypse eine durchaus christliche Schrift sei, kam im Juni 1885 ein Marburger Studiosus der Theologie bei einer Aufgabe für A. Harnack's kirchenhistorisches Seminar auf den Gedanken, die Offenbarung Johannis sei eine jüdische Apokalypse mit christlichen Interpolationen und christlicher Einrahmung. Eberhard Vischer belehrte alsbald seinen Lehrer A. Harnack, welcher ja auch von einem englischen Gelehrten eine jüdische Grundschrift der Apostellehre bereitwillig angenommen hat. So bekommt man nun in Nr. 3 eine vermeintlich jüdische Apokalypse, welche in christlicher Ueberarbeitung den Namen des Apostels Johannes erhalten haben soll. Für die jüdische Grundschrift hält Harnack die nächste Zeit nach dem Falle Nero's fest, in welche die Kritik die ganze Apokalypse versetzt, für die christliche Ueberarbeitung die Zeit Kaiser Domitian's, in welche die herrschende Ueberlieferung der alten Kirche die ganze Offenbarung verlegt. In dem benachbarten Giessen beeilte sich Bernhard Stade (Nr. 5) die neue Entdeckung durch „erstmalige kritische Analyse" von Anfang und Schluss der Apokalypse (C. I. XXII, 6—21) zu ergänzen.

Die Entdeckung einer jüdischen Apokalypse in der Johannes-Apokalypse ist in Berlin gar verdoppelt worden. Dort hat Otto Pfleiderer in dem umfassenden und mehrfach anregenden Werke über das Urchristenthum (Nr. 6) die Funde D. Völter's und E. Vischer's gewissermassen zusammengearbeitet zu dem Ergebniss, dass an der Johannes-Apokalypse mindestens zwei jüdische und zwei christliche Verfasser betheiligt seien, nämlich 1) ein jüdischer Apokalyptiker von 66—70 u. Z. in C. 11. 12, 2) ein anderer jüdischer Apokalyptiker aus der letzten Zeit Kaiser Vespasian's (70—79), welcher die kleine Schrift seines Vorgängers in sein umfassendes Werk, den Kern des ganzen Buches, aufnahm, 3) ein christlicher Ueberarbeiter unter Kaiser Domitianus (81—96), welcher namentlich aus C. 17 kenntlich sei, 4) ein zweiter und letzter christlicher Ueberarbeiter aus der Zeit Kaiser Hadrian's, besonders aus den Briefen an die 7 Gemeinden Asiens C. 2. 3, wie aus Anfang und Schluss zu erkennen. Dieses doppelt jüdische und doppelt christliche Werk habe dann den Namen des Apostels Johannes, welcher gar nicht das Oberhaupt der Kirche Asiens gewesen sei, erhalten.

Von dieser neuesten Viertheilung der Johannes-Apokalypse hatte Willibald Beyschlag noch keine Kenntniss, als er E. Vischer's, von A. Harnack empfohlenen Fund eingehend beleuchtete (Nr. 7). Der Hallische Theolog weist über-

zeugend nach, dass Offbg. C. 12. 13 keineswegs nöthigen zu der Annahme einer jüdischen Grundschrift, dass auch sonst in dem ganzen Buche nichts rein Jüdisches zu finden ist, dass „das geschlachtete Lamm“ (z. B. 5, 6) und der Jesus-Name sich nun einmal nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeit aus dem Kerne der Johannes-Apokalypse beseitigen lassen u. s. w. Mit Recht erklärt er (S. 130), es sei überhaupt nicht möglich, der Deutung des Thieres mit 7 Köpfen auf Nero eine andere, gleich treffende und allseitig befriedigende entgegenzustellen; „insonderheit begreift man nicht, wie sonst verständige Ausleger noch immer auf die lahme Domitians-Hypothese zurückkommen mögen“. Das jugendliche Feuer, welches ganz neue Bahnen liebt, anstatt auf den gebahnten Wegen fortzuschreiten, mag zu stark sein, um durch diesen Wasserstrahl gelöscht zu werden. Aber ohne alle Wirkung wird er nicht bleiben.

Die jugendlichen Kritiker thäten überhaupt wohl, an sich selbst etwas strengere Kritik zu üben, ehe sie öffentlich hervortreten. Auch dürften sie auf die Arbeiten älterer Forscher etwas mehr Rücksicht nehmen, als ihnen beliebt. So hört der Seher Offbg. 7, 4 die Zahl der 144,000 Besiegelten aus den 12 Stämmen Israels. Dann sieht er 7, 9 *ὄχλον πολύν, ὃν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν*. Da meine ich denn doch (Einl. in das N. T. S. 426 f.) nicht ohne Grund behauptet zu haben, dass die 144,000 Besiegelten als das wahre Israel ganz zusammenfallen mit den Erkauften aus der ganzen Menschheit, wie sie uns noch einmal (14, 1 f.) als die Umgebung des Lammes auf dem Berge Sion begegnen. Ohne diese Nachweisungen nur zu berücksichtigen, behauptet Völter (S. 51 f.) die Verschiedenheit der 144,000 Besiegelten aus Israel, welche ein Einzelner, wie der Seher, gar nicht zählen konnte, von der für jeden Einzelnen unzählbaren Menge aus allen Völkern und scheidet 7, 9—17 als eine Einschaltung des Ueberarbeiters von 129 oder 130 aus. E. Vischer weist 7, 9—17 und 14, 1—5 seinem christlichen Ueberarbeiter zu, worin ihm Pfleiderer nachfolgt. Weiss (S. 385) hat sich vor solcher Scheidung wohl gehütet, und Beyschlag (S. 119 f.) hat alles Nöthige richtig bemerkt. Aus meiner Einl. in das N. T. S. 439 f. hätte E. Vischer vielleicht auch lernen können, dass Offbg. 16, 16 *Ἁρμαγεδών* zu schreiben ist.

Wahrlich nicht jeder Einfall, nicht einmal jede auf den ersten Blick bestehende Ansicht ist eine Entdeckung. Was E. Vischer's Entchristlichung der Johannes-Apokalypse nach ihrem Kerne hervorgerufen und in manchen Kreisen beliebt gemacht hat, kann übrigens nicht bloss der Reiz des Neuen sein, sondern

weist zurück auf eine allgemeinere Richtung der Zeit. Hat doch auch in Holland gleichzeitig G. J. Weyland eine ähnliche Ansicht vertreten in der Contemplatie en Omwerkingshypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes (Utrechter Theolog. Studien 1886, p. 461—470), wie ich aus F. Overbeck's Anzeige in der Theolog. Lit.-Ztg. 1887, 2 ersehe. Was die Tübingische Kritik verbunden hatte als Judenchristenthum, versucht man nun bei der Johannes-Apokalypse chemisch aufzulösen in Jüdisches und Christliches. Aber der bleibende Erfolg von E. Vischer — A. Harnack wird meines Erachtens rein negativ sein, die Erkenntniss, dass die Johannes-Apokalypse sich nun einmal durchaus nicht entchristlichen lässt. Der bleibende Erfolg von Völter-Weizsäcker mag nicht so ganz negativ sein, vielleicht auf eine zweite Ausgabe des Urapokalyptikers selbst, als welcher sich der Apostel Johannes bewähren wird, hinführen. Der bleibende Erfolg O. Pfleiderer's möchte hier sein, dass man auch die Apokalypse wie das Evangelium des Johannes im Ganzen und Grossen als einen ungenähten Rock (Joh. 19, 23. 24) erkennt, welcher nicht in vier Theile zerrissen, vollends nicht an zwei Juden und zwei Christen vertheilt werden darf. A. H.

F. X. Funk, Zu dem griechischen Pastor Hermä, in: Theol. Quartalschrift, Tübingen 1888. I. S. 51—71.

Ueber Constantin Simonides theilt mir Herr Dr. J. Dräseke in Wandsbeck aus einem Briefe G. Wohlenberg's in Erlangen mit, dass derselbe 1867 zu Alexandria am Aussatz gestorben ist, s. Allg. Zeitung 1867, Nr. 312, S. 4977 (aus der London Review). Derselbe Gelehrte hat bekanntlich aus einer ganz unbekannt gebliebenen Sammelschrift des berufenen Neugriechen (London 1859) den bis dahin vermissten griechischen Schluss des Hermas-Hirten an das Licht gebracht, welcher mir zu der ersten Ausgabe des vollständigen griechischen Textes (Lips. 1887) dienen konnte. A. Harnack verkündete (Theol. Lit.-Ztg. 1887, 21) noch einmal, dass er über das elende Machwerk nichts sagen werde, wogegen Hr. Dr. H. Rönsch (Neue philolog. Rundschau, Gotha 1887, Nr. 25, S. 397) erklärt hat: ihm scheine die Sache so zu liegen, dass man erst von der Zukunft eine sichere Lösung der Streitfrage zu erhoffen hat. In die Mitte zwischen Harnack und Rönsch stellt sich Funk, der Tübinger Herausgeber der apostolischen Väter-Schriften, indem er wohl für die Gegenwart den neuen Text als Fälschung des Simonides unbedingt ablehnt, aber für die Zukunft, wenn die von dem Neugriechen vorgeblich benutzten beiden Handschriften wirklich nachgewiesen werden, zur Anerkennung bereit

ist. Zu was für einer Anerkennung? Funk zeigt von vorn herein, dass er die Frage nicht richtig aufgefasst hat, indem er als deren Gegenstand „die Echtheit des Textes" (S. 58 f.) bezeichnet, welche niemand behauptet. Erst zuletzt (S. 69) giebt er die Frage richtiger so an: ob wir in diesem Stücke „überhaupt nur einen überlieferten Text besitzen". Auch das ist irreführend, wenn er sich so ausdrückt, dass Simonides sich durch viele falsche Angaben des Rechtes beraubt habe, „hier ohne weiteres Glauben zu beanspruchen". Solches Recht desselben behauptet niemand. Es handelt sich vielmehr um strenge Untersuchung, welche auch aus einem so verlogenen Menschen die Wahrheit zu ermitteln hat. Da kann es Funk selbst nicht leugnen, dass die anstössigsten Eigenthümlichkeiten des Schlussstückes sich auch in dem früheren Theile nachweisen lassen. Aber er beruft sich darauf, dass sie dort nur spärlich auftreten. Ich meine, dass sie doch in dem Apographon II, angeblich einer Abschrift derselben Clemens-Handschrift, aus welcher der Schluss geschöpft sei, nicht so ganz spärlich auftreten. Funk kann es ferner nicht leugnen, dass in dem griechischen Schlussstücke sich nicht alles auf die altlateinische Uebersetzung zurückführen lässt, welche dem Simonides bis 1857 allein bekannt sein konnte. Mit welchem Rechte erklärt er dann das Stück für ein Fabrikat, „bei dessen Herstellung der Fälscher sich selbstverständlich an den Text der ihm zugänglichen Uebersetzung oder Uebersetzungen hielt, andererseits aber viele freie Zuthaten sich gestattete" (S. 69)? Freie Zuthaten konnten doch die Fälschung nicht beglaubigen.

Mit dem lateinischen Schlusse des Hermas waren lange vor Simonides in allen gangbaren Ausgaben nicht bloss eine lateinische Anführung des Pseudo-Cyprianus, sondern auch zwei (oder drei) griechische Anführungen des Antiochos verbunden. Warum hat sich der schlaue Neugrieche an diese erhaltenen Bruchstücke des griechischen Textes gar nicht gekehrt, obwohl er wissen musste, dass die Gelehrten seine Ausgabe sofort an ihnen prüfen würden? Funk schweigt. Warum hat Simonides diese altbezeugten Stücke griechisch so wiedergegeben, dass Sim. IX, 31, 5 das Wehe über die Hirten wegen verloren gegangener Schafe, welches schon der palatinische Uebersetzer wegliess, in Betrübniss derselben umgewandelt ist, dass Sim. IX, 32, 3. 4 in dem Bilde des zerrissen zurückgegebenen neuen und heilen Kleides eine wirkliche Verletzung des Gottesgeistes in blosse Befleckung abgeschwächt wird? Warum Sim. IX, 30, 5 die völlige Tilgung des Reichthums anstatt blosser Beschränkung? Warum Sim. IX, 31, 4 die Hülfe durch rechte Lehre anstatt der kirchlichen Eintracht? Auf alle diese Fragen giebt Funk

keine Antwort, wie er sich denn auch auf die von Simonides aus Dionysius Magnes mitgetheilte Lebensbeschreibung des Hermas gar nicht einlässt und uns nicht belehrt, woher Simonides p. 2, 26 das richtige *Κύμην*, p. 2, 26 den viermal Jesum verleugnenden Maximus hat, welchen er doch Vis. II, 3, 4 beseitigte.

Wer also den griechischen Hermas-Schluss nebst der Lebensbeschreibung des Hermas für eine Fälschung des Simonides halten will, muss annehmen, dass der schlaue Neugrieche von der altlateinischen Uebersetzung eine Paraphrase gemacht habe, welche durch Abweichung namentlich von den allbekannten griechischen Bruchstücken sofort als Fälschung erkannt werden musste, dass er das heile Gewand des altlateinischen Hermas zerriss, um von den Kennern die Klage zu hören: „Warum hast du es zerrissen und ganz unbrauchbar werden lassen?" Nicht der Neugrieche Simonides, sondern ein alter Grieche hat das Hermas-Kleid für die Zeit der römischen Reichskirche umgeändert, ähnlich, wie es mit den Ignatius-Briefen geschehen ist. Und dieser griechische Hermas-Schluss verdient, so lange wir den ächten griechischen Hermas-Schluss nicht haben, noch mehr Beachtung, als die Ueberarbeitung der Ignatius-Briefe, deren ursprüngliche Gestalt wir längst besitzen. A. H.

Aug. Dillmann, Ueber das Adler-Gesicht in der Apokalypse des Ezra (Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1888. VIII. Gesammtsitzung vom 16. Februar). 8. S. 23.

Die Deutung des Adler-Gesichts 4 Ezra C. 11. 12 auf das griechische Weltreich Alexander's d. Gr., wie es in das römische Kaiserthum des Augustus als Vollendung der heidnischen Weltherrschaft ausläuft, welche ich noch in diesem Hefte S. 257 f. vertreten habe, erklärt Dillmann auch in einer eigenen Untersuchung für bereits „beseitigt". Was der gründliche Forscher dagegen bietet, ist wesentlich Volkmar's Deutung auf die römischen Kaiser von Cäsar bis Nerva. Nur soll die Deutung des Ezra-Propheten selbst nicht eine „verhüllende' Enthüllung", sondern eine wirkliche Enthüllung sein, welche aber hinterher um 218 u. Z. durch eine Ueberarbeitung ihre gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Eine von vornherein sehr bedenkliche Annahme, da diese Gestalt durch wesentliche Uebereinstimmung der lateinischen, syrischen, äthiopischen, armenischen Uebersetzungen gesichert zu sein scheint.

Ein Adler steigt aus dem Meere mit 12 Fittichen und 3 Köpfen und breitet die Fittiche auf die ganze Erde aus. Aus den Fittichen wachsen 8 schwache Flügelein. Die Köpfe,

deren mittlerer der grösste ist, ruhen. Der Adler nimmt den Flug zur Weltherrschaft, stellt sich dann auf seine Krallen. Nicht von seinen Köpfen, sondern aus der Mitte seines Leibes geht eine Stimme aus, dass alle Flügel nicht zugleich, sondern nach einander zu ihrer Zeit erwachen, die Köpfe aber bis zuletzt bewahrt werden sollen (11, 1—11). Die Deutung 12, 10 f. besagt, das Gesicht stelle das (letzte Welt-)Reich Daniel's dar (vgl. 11, 39 f.), welches dem Daniel noch nicht so gedeutet sei, wie es jetzt dem Ezra gedeutet werde. Ein Verhältniss, welches nichts weniger als zu dem Schlusse berechtigt, dass nicht gleichfalls das griechische, sondern von vornherein das römische Reich gemeint sein müsse (S. 14). In diesem Reiche werden herrschen reges XII, unus post unum (12, 14, vgl. 12, 16 XII alarum), ausserdem 8 Könige mit leichten Zeiten und beschleunigten Jahren (12, 20), was, wie auch Dillmann zugiebt, jede Deutung auf die römischen Kaiser bis Nerva, deren lange nicht 12 + 8 waren, ausschliesst. Die aus der Mitte des Leibes ausgehende Stimme soll bedeuten, dass nach der Zeit des [Zwölfkönig]reiches Streitigkeiten entstehen werden, welche das Reich beinahe zu Falle bringen. Von den 8 Flügelein (oder regulis) werden zwei umkommen, wenn die mittlere Zeit naht, vier bewahrt werden in der Zeitnähe des Endes, zwei bis zum Ende bewahrt werden (12, 20. 21). Die drei Köpfe aber bedeuten drei Könige (Königreiche) der letzten Zeit dieses Reiches, welche mehr als alle Vorgänger über die Erde herrschen und die Gottlosigkeit zum Gipfel bringen werden (12, 22—25). Da muss Dillmann die Zwölfzahl der Grosskönige und die Achtzahl der Kleinkönige als spätere Zuthat beseitigen, um das Gesicht auf die römischen Kaiser von Cäsar bis Nerva zu deuten. Aber auch dem Gesichte selbst thut er Gewalt an, indem er die Fittiche und Flügelein als Doppelflügel fasst, um nur 6 Grosskönige und 4 Kleinkönige herauszubringen. „Nun stelle man sich vor: der Seher sieht den Adler nicht von oben herab, auch nicht von vorn oder hinten, sondern von der Seite aus, indem er auf seiner Rechten steht, etwas niedriger als er, so dass er unmittelbar oder genauer nur das auf der Rechtsseite des Adlers vor sich Gehende bemerkt“ (S. 6). Hat denn der Adler die Erde nicht überflogen? Und was für eine Vorstellung ist es, dass der Adler, als er sich auf seine Krallen stellt, dem Seher die eine Seite zukehrt, die andere abwendet? Hätte der Adler dem Seher die Linksseite abgewandt, so hätte dieser ja die 8 Flügelein, welche doch nicht bloss auf der rechten Seite vorzustellen sind, gar nicht zählen können (11, 11). Die aus der Mitte des Adler-Leibes hervorgehende Stimme deutet Dillmann

(S. 7) schwerlich so zwingend, dass man die Ezra-Deutung aufgeben müsste, auf das Verlangen des römischen Volkes selbst nach Alleinherrschaft.

Die Zusammenfassung von je zwei Fittichen und Flügelein zu Einem Herrscher wird geradezu verboten durch den Verlauf der 12 Fittiche, welchen sich 2 Flügelein anschliessen (11, 12—23). Von der rechten Seite steigt ein Fittich auf und herrscht über die ganze Erde. Wenn er dann verschwindet, ita ut non appareret locus eius (11, 12. 13), so schliesst sich die Deutung auf Alexander d. Gr. jedenfalls mehr an das ausdrücklich zu Grunde gelegte B. Daniel (8, 8. 22) an, als die auf Cäsar. Auf keinen Fall schliesst ‚a dextera parte una penna' eine Erhebung (nicht „Flug") auch eines linken Fittichs als „selbstverständlich" (S. 6) in sich. Der Adler fliegt ja nicht mehr, sondern steht, wie ich nicht zweifele, gegen den Seher Front machend. Und 11, 19 lesen wir: et sic contingebat omnibus alis singulatim (nicht binis) principatum gerere etc. Schon an sich kann es nur ein zweiter Einzel-Fittich sein, von welchem es heisst 11, 13: et sequens (penna) exsurrexit et regnabat, et ipsa multum tenuit tempus. Vor seinem Verschwinden wird ihm allerdings angekündigt 11, 17: nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius, was auch Dillmann (S. 8) nur auf Octavianus Augustus mit seinen 56 Herrschaftsjahren zutreffend findet. Aber wenn hier nur die Fittiche der rechten Seite zu verstehen sind, passt auch Seleukos I Nikator, dessen 43 Herrschaftsjahre von keinem der 6 ersten Griechenkönige (bis Seleukos III Keraunos 227—224 v. C.) nur zur Hälfte erreicht werden. Die Deutung geht auf die Unterscheidung der rechten und der linken Seite nicht ein, hebt aber um so mehr die lange Herrschaft des zweiten von den 12 Grosskönigen als Erkennungszeichen dieser Königreiche hervor, 12, 14. 15: regnabunt autem in ea (τῇ βασιλείᾳ) reges XII, unus post unum (d. h. singulatim). nam secundus (ὁ δὲ δεύτερος) incipiet regnare et ipse tenebit amplius tempus prae XII. Niemals hätte ich daran gedacht, dass ich einen Gelehrten, wie Dillmann, welcher hier Unklarheit und Abweichung von dem ‚autem' des Syrers, dem ‚et' des Arabers, dem ‚at' des Armeniers findet (S. 15. 22), darauf hinweisen müsste, dass in diesem Latein ‚nam' auch = δὲ ist, wofür ich jetzt noch weit mehr Belege bringen kann, als in dem Messias Iudaeorum p. 437 sq.

Dass wir die 6 Einzelfittiche der rechten von den 6 Einzelfittichen der linken Seite, als von den Seleukiden seit dem nachgemachten Alexander d. Gr., Antiochos III. d. Gr. (224—187 v. C.) bis zu Antiochos VII. von Side (136—128), unterschei-

den müssen, lehrt 11, 20—23: et vidi, et ecce in tempore sequentes pennae erigebantur a dextera (l. sinistra vel: laeva) parte, ut tenerent et ipsae principatum, et ex his erant qui tenebant, sed tamen statim non comparescebant. nam et aliquae ex eis erigebantur, sed non tenebant principatum. et vidi post haec, et ecce non comparuerunt XII pennae et duo pennacula. et nihil superavit in corpore aquilae nisi tria capita quiescentia et duo pennacula. Dillmann wehrt sich wohl (S. 4 f. 8. 9) sehr gegen die Lesung ‚laeva', welche 5 äthiopische Handschriften, immerhin jüngere, bieten und ausser mir Lücke, v. Gutschmid, Ewald, Langen nothwendig gefunden haben. Aber er thut dem Texte Gewalt an, indem er, die scharfe Scheidung der ‚pennae' und der ‚pennacula' verkennend, nur die Kleinflügel erkennen will. Da kommt er erst recht in's Gedränge, indem er die nicht zur Herrschaft gelangenden ‚pennae', welche sich ohne Schwierigkeit als Antiochus V, Seleukos V u. s. w. erklären, gar auf alle Kleinflügel (bei ihm doch nur 4 reguli) bezieht und die beiden besonders erwähnten ‚pennacula' noch dazu schwankend auf die beiden Doppelflügel des Galba (und Otho?) deutet. Diese zwei Flügelein erklären sich einfach als die beiden seleukidischen Gegenkönige Antiochos VIII Grypos (125—96 v. C.) und Antiochos IX von Kyzikos (113—95 v. C.), welche sich ebensowohl noch an die 12 Grosskönige anschliessen, als auch die Reihe der Kleinkönige in der Zeit der vorübergehend verfallenden Heidenherrschaft eröffnen. Die alte Aenderung ‚a dextera parte' ist leicht erklärlich aus dem vorhergehendem ‚et ipsae', was auf 11, 12 (a dextera parte) zurückweist.

Aus dem Gedränge kommt Dillmann auch bei 11, 24—31 nicht heraus. Der Seher sieht, dass de VI pennaculis divisae sunt duae et manserunt sub capite, quod est ad dexteram partem, nam (= δέ) IV manserunt in loco suo, und hae subalares (die 4 gebliebenen Flügelein) dachten gleichfalls sich zur Herrschaft zu erheben. Jene zwei subalares werden zwei seleukidische Könige von Kommagene sein, welche sich mit dem römischen Adler vertrugen. Von den 4 gebliebenen ‚subalares' una erecta est et statim non comparuit, et secundae (secunda syr. ar.[1] ae.) velocius quam priores (prior syr. ar.[1] ae.) non apparuit (11, 26. 27). Auf ‚secundae' und ‚priores' des Lateiners, gegen welche Plurale ausser allen übrigen Zeugen auch sein eigenes ‚apparuit' streitet, stützt Dillmann (S. 4. 10 f.) seine Ansicht, dass schon die Grossflügel nicht singulatim (11, 19), sondern paarweise zu fassen seien. Die una (subalaris) soll vollends dasselbe zweite Paar (secundae, d. h. Otho) bedeuten, welches noch schneller als das erste (priores, nämlich die duo pennacula

11, 22, d. h. Galba) verschwand. Der Wortlaut gestattet wahrlich nur, an die erste und zweite an der Stelle gebliebene subalaris, d. h. Seleukos VI (95—93 v. C.) und Antiochos X Eusebes (93) zu denken. Die zwei von den vier noch übrigen subalares, welche, als sie an die Herrschaft nur denken, von dem erwachenden grossen Adlerkopfe verschlungen werden, können um so weniger den Doppelkleinflügel Vitellius, welchem Vespasianus ein Ende machte (S. 11), sondern nur Nachzügler der Seleukiden, wie Demetrios Eukäros und Antiochos XIII, welchen Cäsar's Consulat (64 v. C.) ein Ende bereitete, bedeuten.

Die drei Adlerköpfe, von welchen der mittlere und grösste auf der Höhe der Weltherrschaft plötzlich verschwindet (11, 32. 33), dann der rechte (glückliche) den linken (unglücklichen) verschlingt (11, 34. 35) und nebst den beiden zu ihm übergegangenen Flügelein durch den messianischen Löwen vernichtet wird (11, 36 — 12, 3), deutet der Seher selbst 12, 22—30 auf drei Herrscher der letzten Zeit, deren Herrschaft alle Vorgänger übertreffen wird, deren grösster auf seinem Lager, und doch mit Qualen sterben, ein anderer durch das Schwert des anderen gefressen werden, der dritte zuletzt gleichfalls durch das Schwert fallen wird, die beiden zu ihm übergegangenen Sonderflügelein als schwache Herrscher. Da passt wohl der mit Octavianus und M. Antonius verbundene Cäsar, dessen Herrschaft selbst die Alexander's d. Gr. übertraf, plötzlich gefallen in der Toga, wogegen M. Antonius durch das Kriegsglück Octavian's umkam, nebst zwei kommagenischen Seleukiden. Aber passt Vespasianus, dessen Herrschaft doch den Cäsar nicht übertraf, nebst Titus, auf dessen Tod Dillmann selbst (S. 19) das Fallen durch das Schwert nicht zu deuten weiss, und Domitianus, dessen Ueberordnung über Cäsar eine Lächerlichkeit sein würde, endlich der alte Nerva, dessen Uebergang zu den Flaviern schwer zu vereinigen ist mit seinem Kaiserthum auf den Trümmern des flavischen Hauses?

Die Deutung des Adlergesichts auf das griechische Weltreich, wie es in das römische Kaiserthum ausläuft, möchte also selbst durch einen so gelehrten und verdienstvollen Forscher, wie Dillmann, noch immer nicht beseitigt sein. A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVI.

Zu den urchristlichen Martyrien.

Von

Dr. theol. **Emil Egli,**
Privatdocent an der Universität Zürich.

I. Chronologisches zu Polykarp und Ignatius.

In meinen „Altchristlichen Studien, Martyrien und Martyrologien ältester Zeit“, Zürich 1887, habe ich für die Chronologie des Polykarp und Ignatius diejenigen Zeugnisse verwerthet, welche den christlichen Kalendarien der ersten sechs Jahrhunderte[1]) zu entheben waren. Hier möchte ich den bezüglichen Gewinn aus einigen mittelalterlichen Kalendarien nachbringen und, soweit solche schon benutzt wurden, ergänzen.

I. Polykarp. Nachdem ich in dieser Zeitschrift (1882. II, S. 227—249; vgl. 1884. II, S. 216—219) als Todeszeit Polykarp's, im Anschluss an Waddington, den 23. Februar 155 n. Chr. ermittelt hatte, konnte ich in den Altchristl. Studien (S. 74—79) wenigstens den Todestag weiterhin erhärten.

[1]) Das kleine Bruchstück eines sehr alten Kalenders, das aber für unsern Zweck nicht weiter in Betracht fällt, ist mir seither begegnet: das gothische Kalenderbruchstück vom Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts mit sieben Festtagen, bei Angelo Mai, scriptorum veterum nova collectio V. p. 66—68, und bei Piper, Ueber den Ursprung der christlichen Kalendarien, im preussischen Staatskalender 1855, S. 24 f.

Es kam mir besonders das neu aufgefundene syrische Martyrologium Wright's vom Ende des 4. Jahrhunderts zu Hülfe mit seinem genauen Eintrag (S. 10 meiner Ausgabe a. a. O.):

„23. Februar, in Asia, aus der Zahl der alten Märtyrer, Polykarp der Bischof, ..."

Auch dürfte der lateinische Ansatz des 26. Januar aus dem Syrer, zusammen mit dem kürzeren Martyrologium Corbeiense, seine Erklärung gefunden haben, indem er auf eine Polykarpusfeier in Nicäa zurückzuführen scheint. Als beachtenswerth erschien mir überdies der Ansatz „Polycarpus presbyter" im alten römischen Martyrologium (parvum) zum 23. Februar, wenn auch eine andere Person als der smyrnäische Polykarp dabei vorausgesetzt wird. Jedenfalls ergaben sich für den 23. Februar die weitaus überwiegenden Zeugen.

Diese können wir hier um weitere vermehren. Nachdem bereits auf die griechische Kalenderüberlieferung in Menologium und Menäen hingewiesen worden ist, mögen zunächst die übereinstimmenden Angaben folgen, welche Assemani in den Kalendaria ecclesiae universae, im 6. Bande der Ephemerides Ruthenicae (p. 154), zum 23. Februar zusammenstellt. Ein Codex, den er als „Slavicus noster" bezeichnet, liest zu diesem Tage: sancti sacromartyris Polycarpi episcopi Smyrnae, das Kalendarium Moscov.: Muc. Polycarpa (Martyrium Polycarpi), Possevinus: sancti martyris Polycarpi, Papebrochius: Polycarpus, beide Menologien: *τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Πολυκάρπου ἐπισκόπου Σμύρνης*, mit dem Synaxarium. Diese ganze Ueberlieferung ist also einstimmig für den am Schluss des smyrnäischen Briefes angeführten Tag.

Ihr schliesst sich diejenige der antiochenischen Melchiten oder Christen des griechischen Ritus an. Angelo Mai erwähnt im III. und IV. Bande der Scriptorum veterum nova collectio (Vaticana) mehrere ihrer Kalendarien; zwei giebt er im Auszug von Tag zu Tag. Von diesen hat das eine, ein Synaxarium oder Heiligenkalender, der einem Evangeliarium angehängt ist (Band IV, p. 46—60) und dem 12. Jahrhundert zugeschrieben wird, zum 23. Februar (p. 53) die Angabe:

Commemoratio sancti patris nostri Polycarpi. (Lectio:) ex Luca, initium folii 265: dixit Dominus, nisi ceciderit granum frumenti in terram et mortuum fuerit, remanebit solum.

Das andere Verzeichniss ist viel kürzer und lässt mit vielen anderen Namen auch Polykarp weg; es wird uns später begegnen. Hier sei, im Hinblick auf die Melchiten, nur noch erinnert, dass schon das alte syrische Martyrologium Wright's ein nach griechischer Rechnung angelegtes Werk ist, wie vor den meisten Monaten besonders bemerkt wird.

Es folgt die koptische Ueberlieferung, auch sie mit dem 23. Februar. Ebenfalls bei Mai (a. a. O. p. 15—34) findet sich ein aus „sehr altem“ Codex abgedrucktes Evangeliarium der koptischen Kirche Alexandriens, geschrieben im Jahr 1338 n. Chr. In diesem lesen wir zum 29. Amschir = 23. Februar (S. 24):

s. patris Polycarpi episcopi martyris.

Wichtiger noch mag ein koptisches Synaxarium sein, welches Mai (a. a. O., S. 92—121) in genauem Auszug von Tag zu Tag mitgetheilt und seither, im Jahre 1879, F. Wüstenfeld zur Hälfte übersetzt hat (die Fortsetzung ist leider wegen Mangel an Absatz nicht mehr erschienen). Die jetzige Redaction stammt aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts, beruht aber auf einem älteren Original wahrscheinlich des 11. Jahrhunderts, welches hinwiederum auf noch ältere Quellen zurückweist. Neben Anderen wird der heil. Julius aus der diocletianischen Zeit als Verfasser von Lebensbeschreibungen der Märtyrer genannt (Wüstenfeld, S. 40).

In diesem Heiligenkalender wird das Andenken Polykarp's ebenfalls zum 23. Februar gefeiert (a. a. O. S. 320 f.):

„an demselben Tage (am 29. Amschir = 23. Februar) erlitt den Märtyrertod der heil. Polykarp; er war Bischof in der Stadt Smyrna und hatte den Sitz inne, bis er sehr hoch betagt war“ ......

Die nun folgende Legende, der Gestalt sichtlich später Abfassung, ist namentlich dadurch sonderbar, dass sie statt des Feuertodes den Tod durch Enthaupten meldet. Aber das Datum

selber kann gleichwohl aus guter alter Ueberlieferung stammen; es wird aus einem Kalendarium geschöpft sein. Man darf also annehmen, dass die Ueberlieferung in Aegypten dieselbe war wie in Syrien. Wir werden der Angabe über Polykarp unten in weiterem Zusammenhang wieder begegnen.

Ein weiteres Zeugniss für den richtigen Polycarpustag ist als abendländisches um so wichtiger. Es ist das Kalendarium marmoreum Neapolitanum des 9. Jahrhunderts, das für den Ignatiustag bemerkenswerth geworden ist (Altchristl. Studien S. 87) und unten wieder zu citiren sein wird, ebenfalls von A. Mai herausgegeben (a. a. O. V. S. 58—65). Hier finden sich für Polykarp folgende Ansätze:

23. Februar, p(assio) s. Policarpi epi.
2. April, n(a)t(alis) s. Policarpi.
6. Juli, s. Pollicarpus.

Ueber die zwei letzten Ansätze habe ich in den „Altchristl. Studien“ S. 77 gehandelt. Dass die erste Angabe die hauptsächliche ist, hat Mazochi in seinem Commentar zu diesem Kalendarium dargethan (Neapel 1733, S. 207), indem er zu folgenden Ergebnissen kommt: passio bedeutet den Todestag eines Märtyrers, natale den Festtag eines Heiligen im Allgemeinen, sei es, wie oft in diesem Kalender, die Auffindung, Hebung, Translation der Reliquien, sei es den Sterbetag, diesen aber nur, wenn das Datum unbekannt oder die Feier verlegt war.

Weitere Kalendarien des Mittelalters hatte ich in den „Altchristl. Studien“ beiläufig anzuführen. Dass eines der ältesten und wichtigsten, obwohl es bereits den lateinischen Ansatz des 26. Januars einhält, das alte römische Martyrologium (parvum), sich wenigstens in der Form nicht vergiebt, in welcher es die Feier aufführt, sei hier bloss noch erwähnt; wir lesen daselbst (Ausgabe von Roswey, p. 3):

sancti Polycarpi, discipuli s. Johannis apostoli, apud Smyrnam passi.

Eigenthümlich ist endlich die Angabe Beda's aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts. Er setzt Polykarp zum 1. Fe-

bruar (Piper, Kalendarien der Angelsachsen S. 74). Man möchte zunächst an die von Gregor von Tours erwähnte gallische Polycarpusfeier zu Clermont denken, in welcher sich die Erinnerung an die christlichen Anfänge durch griechische Colonisten in Südfrankreich erhalten haben kann (Piper, Kalendarium Karl's des Grossen S. 58), zumal auch gallische Martyrologien aus Sens und Trier, Reginae Sueciae und Trevirense (vgl. Altchristl. Studien S. 4 und 36), Polykarp ausser am 26. Januar auch am 1. Februar nennen. Wir werden aber sehen, dass dieses Datum vielleicht im Zusammenhang mit der Ignatiusfeier zu erklären ist, als blosse Verschiebung des lateinischen Polycarpustages (26. Januar).

II. Ignatius. An der Hand der altchristlichen Martyrologien ist es nicht möglich geworden, den Todestag des Ignatius sicher zu ermitteln. Doch dürfte sich so viel ergeben haben, dass von den vielen Tagen der Ueberlieferung[1]) nur noch zwei ernstlich in Betracht kommen können, 17. October und 20. December (Altchristl. Studien S. 85—90). Diese beiden Tage sind es auch, die in dem bereits erwähnten Kalendarium Neapolitanum marmoreum noch als gleichwerthig neben einander stehen; beide sind mit „passio" bezeichnet und haben wegen der Zusätze (episcopus und de Suria), zumal wenn die angeführte Beobachtung von Mazochi richtig ist, vor zwei weiteren Ignatiustagen desselben Documentes den Vorzug. Die bezüglichen Ansätze lauten:

29. Januar, n(a)t(alis) s. Ignati.
17. October, p(assio) s. Ignati epi.
18. December, p(assio) s. Ignati et Modesti.
20. December, p(assio) s. Ignati de Suria.

Der letzte Ansatz erscheint besonders bemerkenswerth. Man möchte ihm den Vorzug geben, wenn der Kalender einer

---

[1]) Hier sei noch erwähnt, dass in einer armenischen Version des Ignatiusmartyriums (Pitra, analecta sacra IV. p. 281) das Gedächtniss auf den ersten Tag des Monats H'roditz = 25. September (107 n. Chr.) verlegt wird.

älteren Zeit als dem 9. Jahrhundert angehören würde; so aber kann das Datum aus den Ignatiusacten geschöpft sein.

Letzteres ist schon bei einem älteren Abendländer geradezu zu vermuthen, bei dem Martyrologium des Beda aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts. Hier lesen wir (Piper, Kalendarien der Angelsachsen S. 74 und 82):

1. Februar, Polycarpi.
20. December, Ignatii.

Die Festordnung der Angelsachsen beruht, wie Piper (a. a. O., S. 41 f.) nachgewiesen hat, auf römischer Grundlage, und das ebenfalls dem 8. Jahrhundert angehörende Martyrologium Romanum parvum oder vetus setzt bereits nach späterer lateinischer Sitte Ignatius zum 1. Februar und Polykarp zum 26. Januar (Ausgabe von Roswey S. 3 und 4). Ich erkläre mir deshalb die Abweichungen Beda's so, dass er zunächst auf Grund der Ignatiusacten den Ignatius auf den 20. December versetzte und dann den Polykarp einfach um die wenigen Tage nachschob, um den freigewordenen Ignatiustag des 1. Februar auszufüllen, wenn er nicht, wie bereits angedeutet, eine altgallische Polycarpusfeier im Auge gehabt hat. Beides ist möglich. Dass Beda so viel kritisches Verfahren zuzutrauen ist, beweist seine von den Bollandisten (Acta Sanctorum April., Tom. I im Anfang) nachgewiesene selbstständige Berechnung des Ambrosiustages auf Grund der Vita des Paulinus. Eine römische Quelle für den 20. December Beda's anzunehmen, verbietet der Mangel aller Anhaltspunkte. Bemerkenswerth bleibt immerhin, dass Beda die Chronologie der beiden Heiligen combinirt hat; auch bei den gallischen Kalendern, die Polykarp zum 1. Februar bringen, fehlt dann dafür Ignatius. Nachfolge hat Beda mit seinen Ansätzen bei den Landsleuten nicht gefunden (vgl. die parallelen Verzeichnisse bei Piper, S. 74—82).

Wichtiger wird auch für den Ignatiustag das koptische Synaxarium. Nachfolgend stellen wir die Parallelen mit dem alten syrischen Martyrologium Wright's — einige unsichere ausgeschlossen — zusammen, die koptische Zeitrechnung auf

die gewöhnliche reducirt. Dabei fällt das Vorwiegen antiochenischer Namen, besonders aber die ausnahmsweise Ansetzung des Ignatius auf den 20. December, in die Augen, zumal der Pelagiatag, dessen Bedeutung für die Ermittelung des Ignatiustages früher hervorgehoben wurde (Altchristl. Studien, S. 86), mit dem Syrer übereinstimmend angegeben wird. Auch gehören mehrere Namen zu den „alten Märtyrern" oder sind einem älteren Märtyrerverzeichniss enthoben (a. a. O., S. 33—35), namentlich wenn wir auch Hippolyt noch mitrechnen, den das werthvolle Martyrologium Senonense oder Reginae Sueciae (AA. SS. Bolland., Juni, Tom. VII. p. 37—47) derart bezeichnet: „29. Januar ..... alibi, Ippoliti episc. de antiquis"; dass besonders solche Namen im koptischen Synaxarium sich wiederfinden, scheint dafür zu sprechen, dass in diesem sehr alte Ueberlieferungen erhalten sind. Die Parallelen sind folgende:

(Parallelen siehe nächste Seite.)

Bei der sonstigen Uebereinstimmung der beiden Reihen liegt allerdings die Frage nahe, ob nicht auch der Ignatiustag in Syrien ursprünglich am 20. December gefeiert worden sei. Dabei fällt noch ein weiterer Umstand in's Gewicht.

Ich habe früher (Altchristl. Studien, S. 89) darauf aufmerksam gemacht, dass Chrysostomus am Ignatiustage der Acta, dem 20. December, nicht den Ignatius, sondern einen anderen antiochenischen Bischof, den Philogonius, feiere. Dieses in alle Fälle bemerkenswerthe Zusammentreffen der beiden Bischöfe führte mich zu der Vermuthung, es könnte Philogonius, der spätere orthodoxe Vorkämpfer, das Andenken des alten Ignatius verdrängt, d. h. dessen Versetzung auf den 17. October veranlasst haben.

Mit Rücksicht hierauf ist es nun von Interesse, dass das koptische Synaxarium noch beide Bischöfe miteinander zum 20. December feiert (Wüstenfeld, a. a. O., S. 197 f.):

> An diesem Tage (24. Kihak = 20. December) erlitt den Märtyrertod der berühmte Vater Ignatius, Patriarch von Antiochia ....; an diesem Tage ist auch das Ge-

Syrisches Martyrologium.		Koptisches Synaxarium.	
December 26.	Stephanus	December 27.	Stephanus.
„ 27.	Johannes	„ 30.	Johannes.
Januar 6.	Epiphanien	Januar 6. u. 8.	Taufe Christi und Wunder zu Cana.
„ 30.	Hippolytus, zu Antiochien	„ 30.	Hippolytus, Papst zu Rom (!).
Februar 23.	Polycarpus Bischof, in Asia, alter Märtyrer	Februar 23.	Polycarpus, Bischof der Stadt Smyrna.
April 2.	Chionia und Agape, zu Thessalonich	April 2. u. 3.	Sethonia (!) u. Agape, zu Thessalonich.
August 1.	Fest der Maccabäer, zu Antiochien	August 1.	Fest der Maccabäer.
October 8.	Pelagia, zu Antiochien	October 8.	Pelagia, zu Antiochien.
„ 17.	Ignatius, Bischof von Antiochien, alter Märtyrer	December 20.	Ignatius, Patriarch von Antiochien.....
„ 26.	Marcianus, zu Antiochien, alter Märtyrer	October 25.	Marcianus (ohne Ort).
November 18.	Romanus, zu Antiochien	November 17.	Romanus (ohne Ort).
„ 24.	Petrus Bischof, zu Alexandrien, alter Märtyrer	„ 25.	Petrus, Patriarch von Alexandrien.

dächtniss des Philogonius, gleichfalls Patriarchen von Antiochia.

Dabei weiss die Legende noch von Philogonius, dass er die Heerde Christi vor den Wölfen, die dem Arius folgten, und vor anderen Ketzereien behütete. Ignatius wird als Schüler des Apostels und Evangelisten Johannes eingeführt und hat, ganz im Geschmack der späteren Legende, eine Reihe von Martern zu bestehen: glühende Kohlen und Zangen, Schwefel und Pech, eiserne Kämme, Gefängniss. Doch ist, im Unterschied zur Polykarplegende, die Todesart noch richtig angegeben: „da warfen sie ihn den wilden Thieren vor, und die zerrissen ihn, und er befahl seine Seele in die Hand des Herrn.“ Von einer Reise nach Rom wird nichts berichtet.

Die andere koptische Quelle, das Evangeliar von 1338, in den Heiligentagen vom Synaxarium ziemlich abweichend, nennt nur Ignatius allein, aber ebenfalls zum 20. December (Mai, a. a. O., S. 21):

sancti Ignatii.

Wir haben oben die Parallelen des alten syrischen Martyrologiums Wright's und des koptischen Synaxariums zusammengestellt. Ein etwas anderes Bild ergiebt die Vergleichung jenes Martyrologiums mit dem späteren syrischen Heiligenkalender, dem früher erwähnten Synaxarium der Melchiten, selber. Eine Reihe von Namen sind stehen geblieben; mehrere aber als bei den Kopten sind hier versetzt worden. So ist Babylas vom 24. Januar auf 4. September verändert, Habibi vom 2. September auf 15. November, zu anderen Namen derselben Herkunft, und so noch andere. Dass dagegen Polykarp stehen blieb, haben wir schon gesehen. Ebenso verhält es sich mit einigen anderen berühmteren Heiligen, z. B. Hippolyt (30. Januar), Saba (27. August), Samona und Guria (15. November), Romanus (18. November), Petrus von Alexandrien (23. November) und besonders auch Pelagia (8. October). Um so bemerkenswerther ist darum die Abweichung für Ignatius, der nicht mehr im October steht, sondern (Mai, a. a. O., S. 50):

20. Kanun I. (December), commemoratio patris patriarchae (sc. Ignatii).

Uebereinstimmend liest man auch in einem kürzeren Kalendarium der griechischen Melchiten vom 12. Jahrhundert, vom Sinai stammend (a. a. O., S. 169):

20. Kanun I. (December), Ignatii theophori.

Diese beiden syrischen Quellen notiren zum 29. Januar eine translatio corporis Ignatii (theophori) wie griechische und russische Quellen, die als Todestag ebenfalls den 20. December einhalten. Assemani, a. a. O. im V. Band, S. 474 ff., giebt die Belege. Zwei russische Codices des Vatican lesen zu letzterem Tage: Ignatius martyr und Ignatius theophorus, Possevinus: sancti martyris Ignatii, das Menologium des Basilius: certamen sacrosancti martyris Ignatii patriarchae Antiochiae magnae, ähnlich die Griechen in den Menäen mit dem Synaxarium. Und endlich verbinden, wie das koptische Synaxarium, so die fasti Graeco-Moschi zum 20. December noch die beiden antiochenischen Bischöfe:

Ignatius, Philogonius.

Fassen wir Alles zusammen, so können wir uns nicht verhehlen, dass der 20. Dezember eine sehr beachtenswerthe Bezeugung für sich hat, zumal durch das koptische Synaxarium. Dass dem 17. October das nachweisbar älteste Zeugniss, das des Wright'schen syrischen Martyrologiums, bleibt, obwohl dem Tage gewisse innere Bedenken im Wege stehen (Altchristl. Studien S. 88—90), sei immerhin sofort wiederholt. Wir sind also auch jetzt noch nicht zu einem endgültigen Entscheide gelangt, wie wir ihn hinsichtlich des 23. Februar für den Polycarpustag — soweit in solchen Dingen überhaupt von Gewissheit gesprochen werden kann — erreicht zu haben glauben.

II. Zum Felicitas-Martyrium.

In der Schlussabhandlung meiner Altchristlichen Studien habe ich den Nachweis versucht, dass das Martyrium der Felicitas

und ihrer sieben Söhne eine poetische Nachbildung des alttestamentlichen Martyriums der Maccabäer sei; ähnlich dasjenige der Symphorosa und ihrer Söhne. Dabei traf ich zusammen mit Aubé, der dieselbe Ansicht wenigstens andeutungsweise ausgesprochen hatte, während Le Blant zwar im Allgemeinen hervorhebt, die Maccabäer seien für die Märtyrerzeit der Kirche das stehende Vorbild gewesen, dagegen das Felicitas-Martyrium selbst mit archäologischen Gründen als echt zu stützen sucht.

Die Kritik hat meinen Versuch, wie zu erwarten war, zum Theil zurückhaltend aufgenommen, weil das poetische Moment, das zur Erklärung beigezogen wurde, etwas Subjectives an sich hat. Es müssen daher alle Indicien willkommen erscheinen, welche meine Auffassung weiterhin, namentlich in sachlicher Richtung, erhärten können. In der That scheinen mir die alten Kalendarien einigermassen zu Hülfe zu kommen, wie im Folgenden ausgeführt wird.

Ich habe bereits (a. a. O., S. 97 f.) hervorgehoben, dass das älteste römische Märtyrerverzeichniss, aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, zwar wohl die sieben Söhne, nicht aber die Mutter Felicitas selber erwähne. Daraus habe ich geschlossen, es können die Namen der Söhne allerdings wirkliche römische Märtyrer bezeichnen, die Mutter dagegen sei als ihre ideale Mutter, als die Märtyrerkirche, zu verstehen, ähnlich wie es sich bei den Ignatiusacten ebenfalls um eine Zeichnung des christlichen Martyriums überhaupt, im Bilde des Ignatius, handle.

Verfolgt man die alten Kalender weiterhin, so begegnet man zunächst dem Naheliegendsten: die Mutter wird mit den Söhnen auf denselben Todestag angesetzt. Wir lesen im Kalendarium Karl's des Grossen, dessen Abfassung des Kaisers Romreise vom Jahre 781 veranlasst hatte (vgl. Piper's Ausgabe, S. 12), die „sieben Söhne mit der Mutter", wie folgt (S. 26):

VI. Id. Jul. = 10. Juli: VII frm̄ cū matre.

Zu eben diesem Tage handeln auch die Bollandisten von Felicitas (AA. SS. Juli, Tom. III.).

Ungefähr ebenso früh begegnet man aber auch einer anderen Sitte im Ansatz dieser Namen, nämlich die Mutter von den Söhnen getrennt zum 23. November anzuführen, so in dem neulich herausgegebenen Martyrologium Trevirense (vgl. m. Altchristl. Studien, S. 4), aus dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts, im alten römischen Martyrologium, welchem Ado folgt, und das ebenfalls noch dem 8. Jahrhundert angehören wird. Hier liest man (Ausgabe von Rosweу, S. 23, vgl. für Ado ebenda S. 187):

IX. Kal. Dec. = 23. November: .... et Felicitatis, matris VII. filiorum.

Es fehlt also eine alte und einheitliche Bezeugung des Felicitastages, zumal von einigen anderen Tagen, zu denen Felicitas in den Martyrologien erwähnt wird (vgl. das Generalregister der Bollandisten), nicht gewiss ist, dass die Mutter der sieben Söhne gemeint sei.

Unter diesen Umständen verdient eine dritte Ueberlieferung alle Beachtung. Es ist die Combination des Felicitastages mit dem Maccabäerfest. Wir lesen in dem Kalendarium marmoreum Neapolitanum (Angelo Mai, scriptt. vett. nova collectio, Tom. V. p. 58 ff.) aus dem 9. Jahrhundert:

1. August: Pas(sio) Maccab(aeorum) et sce. Eeli (sic!).

Ich lese: et sanctae Felicitatis. Der Commentar von Mazochi reicht zwar nicht über das erste Halbjahr des Kalenders hinaus, und auch der neuere Herausgeber lässt uns im Stich; aber ich kann mich auf das Evangeliarium von Grasse in Languedoc berufen (Piper, a. a. O., S. 73 f.), das zwar ebenfalls erst dem 9. Jahrhundert angehört, aber von jeher dadurch aufgefallen ist, dass es keine jüngeren Heiligen als solche aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts erwähnt, somit sehr alte Ueberlieferung in sich aufgenommen hat. Hier steht zum Maccabäertage:

1. August: Felicitas.

Diese beiden Zeugnisse erscheinen mir sehr beachtenswerth, sofern sie die Verwandtschaft des Martyriums der Felicitas mit dem der Maccabäer als eine in der alten Kirche nicht un-

bewusste erhärten. Jedenfalls zeigen sie neuerdings, wie erheblich das Studium der alten Kalendarien und Martyrologien für derartige Fragen werden kann. —

Zum Schlusse mögen zwei andere Feste hier wenigstens erwähnt werden, die man in den Kalendern ebenfalls zum Maccabäertag gezogen findet, und welche beide die Verherrlichung der Kirche Roms im Auge haben. Das eine ist das Fest Vincula Petri, im alten römischen Martyrologium und danach oft verzeichnet, das andere die römische Kirchweihe, welche das Martyrologium Corbeiense (vgl. AA. SS. Juni, Tom. VII., Anhang p. 35) mit den Maccabäern zum 1. August wie folgt erwähnt:

> Kalend. Augusti. In Antiochia passio ss. Maccabaeorum VII. fratrum. Romae dedicatio primae ecclesiae, a beato Petro apostolo constructae et consecratae.

Dass das alte syrische Martyrologium den römischen Märtyrer, Bischof Sixtus II., von seinem wirklichen Todestag auf das Maccabäerfest verlegt hat, ist in allgemeinerem Zusammenhange früher gezeigt worden (Altchristl. Stud., S. 57).

XVII.

Otto Pfleiderer's Urchristenthum,

beleuchtet von

A. Hilgenfeld.

Fast als ein neuer Marcion erschien F. C. Baur, da er das apostolische und das nachapostolische Zeitalter zusammenfasste als eine Zeit anhaltenden Zwiespalts des urapostolischen und Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums, welcher erst in der Einigung der katholischen Kirche

ausgeglichen sei. Die Urzeit des Christenthums wollte man aber nicht durch einen so scharfen Gegensatz selbst unter den Aposteln, welcher allerdings zu mildern war, zerrissen sein lassen. Freilich konnte man keine grosse geistige Entwickelung nachweisen, welche nicht durch ernste Gegensätze hindurchgegangen wäre. Die protestantische Theologie brauchte nur an die gegensatzvolle Urzeit des Protestantismus erinnert zu werden. Aber mit Beifall nahm man es auf, als Albrecht Ritschl (1857) die Entstehung der altkatholischen Kirche so darstellte, dass zwischen den Uraposteln und Paulus ein leidliches, nur vorübergehend gestörtes Verhältniss hergestellt ward. Das jüdische Christenthum der Urapostel ward ja unterschieden von dem gegen Paulus feindseligen Judenchristenthum, welchem Ritschl von vorn herein die Entwicklungsfähigkeit absprach. Wenn Ritschl nun auch das von Paulus begründete Heidenchristenthum sich nicht eigentlich entwickeln, sondern entarten und verkümmern liess zu einer neuen Gesetzlichkeit, so kam er um so mehr der altherkömmlichen Annahme eines nachapostolischen Falles von der Höhe der apostolischen Zeit entgegen, und man nahm es in den Kauf, wenn er die Weltgestaltung der katholischen Kirche so zu Stande brachte, dass das entartete Heidenchristenthum sich zugleich als gesammtapostolisch gestaltete und mit dem wirklichen Judenchristenthum auch das jüdische Christenthum der Urapostel als Häresie ausschloss. Solchen Abstand der nachapostolischen Zeit von der apostolischen konnte denn doch A. Harnack[1]) nicht beibehalten, fasste vielmehr beide Zeiten wieder zusammen, aber in einer verschobenen Entwickelung, welche schon in der apostolischen Zeit begonnen habe. Da habe sich weder durch Paulus allein, noch mit beharrlichem Widerstreben aller Urapostel und der ganzen Urgemeinde, also ohne tiefgreifende und anhaltende Entzweiung das Evangelium aus dem ursprüng-

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I. 1886, vgl. meine Abhandlung: Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von G. V. Lechler und A. Harnack, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1886. I, S. 385—441.

lichen Rahmen der jüdischen Ueberlieferung in den Rahmen des christlichen Universalismus hineingestellt, dann sei das Judenchristenthum rapide zurückgetreten, so dass das im zweiten Jahrhundert allein herrschend gewordene Heidenchristenthum die verschobene Entwickelung fortsetzte. Dasselbe vergisst bei Harnack so ziemlich den Heidenapostel Paulus mit seiner Formulirung und eigenartigen Begründung des christlichen Universalismus, stattet sich grundlos genug aus mit dem Ansehen der grösstentheils obscuren Zwölfapostel und verfällt thatsächlich dem Einfluss des Hellenismus, zwar nicht zu der acuten Verweltlichung, welche sich in dem Gnosticismus vollzieht, wohl aber zu einer allmählichen Verweltlichung in der katholischen Kirche. So gelangt Harnack, wie Marcion, nur ohne Paulus als den Träger des unverfälschten Christenthums, zu dem Katholicismus als einer Degeneration des Christenthums (I, S. 246).

Otto Pfleiderer, in der urchristlichen Geschichtsforschung rühmlich bekannt durch das Werk über den Paulinismus (1873), hat nun in einem umfassenden Werke[1]) das ganze Urchristenthum beschrieben. An Baur schliesst er sich nur in der apostolischen Zeit noch an. Dessen Ansicht über das Urchristenthum scheint ihm, wie er in dem Vorworte bemerkt, insofern irrig gewesen zu sein, „als der Gegensatz von Paulinismus und Judenchristenthum, welchen er mit Recht zwar in der apostolischen Zeit gezeigt hatte, in der nachapostolischen Zeit nicht mehr, wie er meinte, das treibende Princip der Entwickelung gewesen ist, da vielmehr die heidenchristliche Kirche von Anfang auf dem Boden des Hellenismus, welcher ausser jenem Gegensatz lag, sich gebildet und entwickelt hat.“ Auf diesen Fehler Baur's aufmerksam gemacht zu haben, erklärt Pfleiderer für das Verdienst Ritschl's, fährt jedoch fort: „Aber so scharfsinnig dieser Gelehrte in seiner Kritik der Baur'schen Theorie war, so vermag ich doch in seinen eigenen Aufstellungen nicht sowohl eine Verbesserung

[1]) Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren im Zusammenhang beschrieben, 1887.

der Baur'schen Kritik, als vielmehr eine Rückkehr zu der dogmatischen Theorie der altprotestantischen Theologen zu sehen, nach welchen die altkirchliche Lehre aus einem Abfall von der apostolischen sich erklären soll. Besonders auffallend wird dies bei Ritschl's Schüler Harnack, nach welchem der Hellenismus mittelst des Gnosticismus plötzlich in das Christenthum eingedrungen sein und dasselbe sich unterworfen und verweltlicht haben soll" [1]).

In der nachapostolischen Zeit will also Pfleiderer den Gegensatz des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums nicht mehr als das treibende Princip der Entwickelung gelten lassen, ohne doch mit Ritschl durch eine Entartung des Christenthums zu seiner katholischen Weltgestaltung fortzuschreiten. Pfleiderer ist der Meinung, „dass bei dieser Abfallstheorie, wie man sie kurz bezeichnen kann, eine Vorstellung von der apostolischen Theologie vorausgesetzt wird, welche sich vor der Geschichtsforschung nicht halten lässt. Denn der Hellenismus war schon der paulinischen Theologie nicht fremd und hat vollends in der deuteropaulinischen Theologie eine dominirende Rolle gespielt." Da scheint ihm nur noch Eine Möglichkeit offen zu bleiben, „welche so nahe liegend und einfach ist, dass es zu verwundern ist, dass diese nicht längst als das einzig Richtige anerkannt wurde. Da die heidenchristliche Weltkirche durch die paulinische Christusverkündigung auf einen durch den vorchristlichen Hellenismus längst vorbereiteten Boden verpflanzt worden ist, so waren schon dieser Hellenismus und jene Christusverkündigung die beiden Factoren,

---

[1]) Ganz so plötzlich scheint mir Harnack freilich den Hellenismus nicht in das Christenthum eingedrungen sein zu lassen. Ich finde nur einen Unterschied acuter Verweltlichung des Christenthums in dem Gnosticismus und allmählicher Verweltlichung in dem Katholicismus. Und gerade ich, der ich den Gnosticismus so tief in die urchristliche Entwickelung eingreifen lasse und den Katholicismus zum guten Theile aus dem gemeinsamen Antignosticismus auf judenchristlicher und paulinischer Seite herleite, finde eben hier eine anerkennungswerthe Seite der Darstellung Harnack's.

aus deren Verbindung die Eigenart des Heidenchristenthums von seiner Entstehung an sich natürlich erklärt, und aus deren wechselseitigem Verhältniss der Durchdringung und Sonderung, der Ueber- und Unterordnung des einen oder andern Factors die verschiedenen Entwickelungsformen der urchristlichen und altkirchlichen Lehrweise sich völlig ungezwungen erklären lassen."

„Das einzig Richtige", was so viele Forscher nicht gefunden haben, fasst Pfleiderer (S. 889 f.) schliesslich so zusammen: „Angesichts solcher schroff antijudaistischen Urtheile der urchristlichen Schriftsteller müssen wir ein für allemal davon absehen, dieselben irgend welcher judenchristlichen Neigungen und Sympathien zu bezichtigen. Die heidenchristliche Kirche hat sich von Anfang ihrer Ausbreitung im Westen des Reichs vom Judenthum als Nation und nationaler Religion völlig geschieden gewusst und ihrer Antipathie gegen dasselbe so unverhohlenen Ausdruck gegeben, dass derselbe sogar für Paulus befremdend und verletzend war (Röm. 11). Bei solcher antijüdischen Stimmung der Heidenkirche ist es zum voraus höchst unwahrscheinlich, dass dieselbe den jüdischen Christen als solchen irgend welchen massgebenden Einfluss sollte eingeräumt haben. Und in der That hat sich auch nirgends eine Spur davon gezeigt. Tiefgreifenden Einfluss freilich hat auf das Christenthum von Anfang das Alte Testament geübt, aber nicht als jüdisches Gesetz, sondern sofern es als eine von Hause aus nach Grund und Zweck christliche Offenbarung aufgefasst und in christlichem Sinn, mit einer sich über das Gesetzliche kühn hinwegsetzenden christlichen Freiheit gedeutet wurde. Derartige Vergeistigung hatte aber das Judenthum bereits im vorchristlichen Hellenismus unter dem läuternden Einfluss des griechischen Hellenismus erfahren. So wenig als das Judenthum direct, als nationale Religion, in der heidenchristlichen Kirche jemals eine Rolle gespielt hat, so gewiss hat es von Anfang und fortwährend die tiefgreifendste Bedeutung für Entstehung und Entwickelung der Kirche gehabt in der indirecten Form des Hellenismus, in welchem der alttestamentliche Monotheismus sich seines nationalen Erd-

geschmacks entledigt und mit dem Geiste des griechischen Idealismus gesättigt hatte. Seit Paulus das Christenthum aus dem engen Rahmen der palästinensischen Urgemeinde aus- und in die griechisch-römische Welt eingeführt hatte, ist dasselbe christianisirter Hellenismus gewesen und geblieben. Die ganze Entwickelung der christlichen Theologie, nicht etwa erst der kirchlichen seit dem Gnosticismus, sondern schon der biblischen Zeit seit dem Hebräerbrief ist nur unter diesem Gesichtspunkt richtig zu verstehen. Insbesondere das Zurücktreten der specifisch paulinischen Theologie im zweiten Jahrhundert ist so wenig aus dem Ueberhandnehmen des Judenchristenthums zu erklären, dass es vielmehr im Gegentheil seinen Grund darin hat, dass die Heidenkirche die aus der pharisäischen Theologie stammenden Elemente des Paulinismus ablehnte und sich mehr an die allgemein verständliche hellenistische Seite desselben hielt. Diese wurde dann weiter entwickelt theils in speculativ mystischer Richtung, die zur johanneischen Theologie führte, theils in praktischer Richtung, wie sie im Jacobusbrief classisch vertreten ist. Die Kirche hat diese beiden Richtungen umfasst und bewahrt, so freilich, dass beide in ihrer Fixirung zum Dogma und Ethos der kirchlichen Institution unter dem heissen Kampfe mit den Extravaganzen der Häretiker jene Veräusserlichung und gesetzliche Verhärtung erfuhren, die wir als specifisch katholisch zu betrachten pflegen. Somit ist der kirchliche Katholicismus nicht aus einem Compromiss zwischen Juden- und Heidenchristen, ebenso wenig aber auch aus einem Abfall der nachapostolischen von der apostolischen Religion erwachsen, sondern er ist das natürliche Produkt der inneren und selbständigen Entwickelung des durch Paulus christianisirten Hellenismus gewesen."

Bei Pfleiderer dreht sich alles um Paulus, welcher bei Harnack so auffallend zurücktritt. Aber Paulus hat ein Janus-Gesicht. Als christianisirter Pharisäer besiegt er das altgesetzliche Judenchristenthum. Als christianisirter Hellenist eröffnet er die Weltgestaltung des Heidenchristenthums, welche doch schliesslich wieder in eine gesetzliche Verhärtung, näm-

lich des Katholicismus, ausläuft. „Es war ein durchaus nothwendiger und naturgemässer Gang der Dinge, dass die paulinische Streittheologie, welche mit den Waffen des Pharisäismus zur Aufhebung des Gesetzes geführt hatte, von der nachpaulinischen Heidenkirche bei Seite gesetzt und dafür die hellenistische Seite der paulinischen Theologie vorgezogen und weitergebildet wurde. So entstand denn eine neue Lehrweise, welche zwar von Paulus ausgegangen ist und wesentliche Ideen desselben, insbesondere das praktische Ergebniss seines Lebenswerks, den christlichen Universalismus stets festgehalten, dagegen seine pharisäisehe Streittheologie ausgeschieden und so zu einem neuen, über die Gegensätze des alten Paulinismus wesentlich hinausgehenden Standpunkt geführt hat. Die nachpaulinische Theologie ist also weder das Produkt einer äusserlichen Vermittlung von Paulinismus und Judenchristenthum[1]), noch aber auch ein Abfall und Rückfall vom Paulinismus, eine Verflachung und Verderbung desselben durch heidnische Oberflächlichkeit und griechische Weltweisheit; sie ist vielmehr die naturgemässe Weiterentwickelung des durch Paulus christianisirten Hellenismus, der von Haus aus weder mit Paulinismus noch mit Judenchristenthum identisch, sondern ein Drittes neben und über beiden gewesen ist (S. 616 f.). Das Judenchristenthum, welches Pfleiderer nicht mit Ritschl in ein urapostolisches und ein unapostolisches scheidet, soll also seine Rolle bald ausgespielt haben. Das paulinische Heidenchristenthum aber soll zu der Weltgestaltung der katholischen Kirche gelangt sein durch immer weitere Aufnahme und Verarbeitung des Hellenismus, welcher nach seiner vorchristlichen Gestaltung im Judenthum noch eine christliche im Proto- und Deutero-Paulinismus durchmachte. So bietet Pfleiderer

[1]) Von einer bloss äusserlichen Vermittelung weiss Unsereiner nichts. Ich lasse den Geist des Christenthums selbst wohl in den Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums eingehen, aber denselben auch innerlich wieder überwinden in der Einigung der katholischen Kirche, vgl. meine Schrift: Judenthum und Judenchristenthum, 1886, S. 9 f.

nicht mit der proto-tübingischen Auffassung eine gegensatzvolle Entwickelung des Urchristenthums zu der Weltgestaltung des Katholicismus hin, sondern trägt eine deutero-tübingische Auffassung vor, welche anstatt des bald beseitigten innerchristlichen Gegensatzes, eine vor- und ausserchristliche Geistesmacht in das Christenthum aufgenommen und schliesslich eingebürgert werden lässt. Er bietet auch nicht mit Harnack eine von Anfang an verschobene Entwickelung des Urchristenthums, welche eine nachapostolische, ja nachgnostische Hellenisirung des Christenthums zur Folge hat, sondern eine mit Paulus, dem Sieger über das urapostolische Judenchristenthum, dem Begründer des gesetzesfreien Heidenchristenthums beginnende, zum Katholicismus hinführende Christianisirung des Hellenismus. Auf jeden Fall verdient diese deutero-tübingische Auffassung in ihrer sorgfältigen Durchführung eingehende Beachtung.

I. Die Begründung des gesetzesfreien Heidenchristenthums durch Paulus im Gegensatze gegen das gesetzliche Judenchristenthum der Urapostel und der Urgemeinde stellt Pfleiderer nur insofern wesentlich abweichend von Baur und seiner Schule dar, als er dieselbe weit leichter und schneller zu Stande gekommen sein lässt, und zwar durch eine Kurzsichtigkeit der Urapostel und der Urgemeinde. Als durch die weitere Ausbreitung der Wirksamkeit des Paulus immer mehr heidenchristliche Gemeinden entstanden und in der gemischten Gemeinde Antiochiens das gesammte Gemeindeleben eine immer freiere Gestalt annahm, ward man in Jerusalem misstrauisch, Paulus musste eine Verständigung mit der Urgemeinde suchen, welche doch schliesslich die Freiheit der Heidenchristen von dem jüdischen Gesetze, wenn auch mit einschränkenden Bedingungen und ohne Entbindung der Judenchristen von dem Gesetze, zugestand (Gal. 2, 1—10. Apg. C. 15). „Mit dieser Entscheidung [der Urgemeinde] war der Glaube an den Messias Jesus anerkannt als Grundlage einer neuen religiösen Gemeinschaft, die über dem Gegensatz von Juden und Heiden steht; das Christenthum war als neue Religion selbständig und

unabhängig gemacht vom Judenthum, mit welchem es bis dahin noch als engere Gemeinschaft oder Secte verwachsen war. Die Fundamente für den Bau der allgemeinen christlichen Kirche waren jetzt gelegt; der universalistische Christusglaube des Paulus hatte in Verbindung mit der praktischen Weitherzigkeit des Petrus siegreich das Feld behauptet und den jüdischen Particularismus überwunden" (S. 48 f.). „Dass aber aus jener Concession weitere Folgerungen im Sinne der paulinischen Gesetzesfreiheit gezogen werden konnten oder gar mussten, davon hatte die Urgemeinde beim Apostelconvent offenbar noch keine Ahnung. Und wir müssen diese ihre Kurzsichtigkeit insofern für ein wahres Glück halten, als ohne dieselbe die Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristenthums schwerlich je zu Stande gekommen wäre" (S. 50). „Diese Vereinbarung war eben nur darum möglich gewesen, weil in Jerusalem die Frage des Gesetzes noch gar nicht durchschaut wurde, die Gegensätze noch nicht in ihrer ganzen, später erst voll entwickelten Schärfe erkannt wurden und auf einander stiessen" (S. 582). Den Weg von diesem Punkte bis zur vollen Einigung beider Parteien in Einer Kirche findet Pfleiderer (S. 49) freilich noch weit, solange zwischen denselben die Scheidewand des mosaischen Gesetzes fortdauerte. Daher das schwankende Verhalten des Petrus zu Antiochien, der Erfolg der Jacobus-Sendlinge und das Auftreten des Paulus gegen Kephas daselbst (Gal. 2, 11 f.), welchem auch Pfleiderer (S. 56 f.) die Folge zuschreibt, dass die judenchristliche Urgemeinde die Vereinbarung von Jerusalem für aufgehoben ansah und an deren Bedingungen nicht mehr gebunden zu sein glaubte. Daran, dass nun „eine systematische Opposition gegen Paulus auch in seinen eigenen heidenchristlichen Gemeinden" begann, kann auch er die Urapostel nicht ganz unbetheiligt gewesen sein lassen.

Aus dem Briefe des Paulus an die Galater erkennt auch Pfleiderer (S. 59 f.) eine judaistische Reaction, welche nicht so energisch und erfolgreich hätte sein können, wäre nicht die Autorität der jerusalemischen Muttergemeinde und ihres Hauptes

Jacobus hinter den Agitatoren gestanden." Die Gegner des Paulus in Korinth sollen freilich schon die mosaische Gesetzlichkeit klüglich bei Seite gelassen haben, „vielmehr suchten sie zunächst nur für das allgemeine Princip der gesetzlichen Gerechtigkeit dadurch Propaganda zu machen, dass sie die Autorität der Urapostel als der persönlichen Vertreter dieses Princips erhoben und die Autorität des Paulus zu brechen und zu zerstören suchten. So nahm die Principienfrage hier die Form einer Personenfrage, eines Kampfes von Autorität gegen Autorität an" (S. 84 f.). Sonst nimmt Pfleiderer (S. 151) aber nur noch in Philippi judaistische Agitatoren wahr, welche die Gemeinde, zu welcher sie selbst nicht gehörten, zu verhetzen suchten. In Rom findet Pfleiderer nach dem Briefe des Paulus an die Römer so wenig noch eine Gefährdung des gesetzesfreien Heidenchristenthums durch das Judenchristenthum, dass er vielmehr das dortige Judenchristenthum durch ein siegreich vordringendes Heidenchristenthum sich gedrückt fühlen lässt. „Die zurückgebliebene Minderheit" der Judenchristen in Rom wolle Paulus nicht sowohl bekämpfen als vielmehr versöhnen „mit dem dort herrschenden Heidenchristenthum mittelst einer ruhig sachlich und friedlich gehaltenen Apologie des paulinischen Evangeliums, seines Inhalts sowie seines Erfolges" (S. 125). Die Existenz des Heidenchristenthums war schon, als Paulus den Römerbrief schrieb, „so über allen Zweifel gesichert, sein Selbstbewusstsein so erstarkt, seine Siegesgewissheit so stolz, dass Paulus es geradezu nöthig fand, auf dieses bereits zum Uebermuth und zur Verachtung der Juden sich neigende Selbstgefühl einen Dämpfer zu setzen, 11, 17—25" (S. 610). Dass die römischen Judenchristen überhaupt anderer Art gewesen seien, als jene principiellen Gegner des paulinischen Evangeliums in Galatien und Korinth, dass sie nicht den jüdisch-gesetzlichen Messias der Urgemeinde gelehrt haben, findet Pfleiderer (S. 146 f.) auch durch den Philipperbrief bestätigt. Um so mehr meint er (S. 610) behaupten zu dürfen: „Niemals seit dem Apostelconvent, also eben seit seiner ersten Gemeindebildung hat sich

das Heidenchristenthum in der Lage befunden, dass es sich hätte veranlasst fühlen können, mit den Juden[christen] um sein Existenzrecht zu verhandeln und durch Compromisse dasselbe zu erkaufen."

Ausser dem feindseligen Judenchristenthum, mit welchem es Paulus in Galatien, Korinth, Philippi zu thun hatte, nimmt Pfleiderer (S. 146 f.) auf Grund von Phil. 1, 18 in Rom auch ein solches an, welches einen dem paulinischen Christus nicht ganz fern stehenden Christus verkündigte, einen Christus jedenfalls, in welchem die ideale und damit universalistische Seite der jüdischen Messiasidee über die empirische und national beschränkte Seite überwog. Auch die ethische Charakteristik der römischen Judenchristen in Röm. 14 lässt ihn nicht an ein einfach gesetzliches Judenthum denken, „sondern an ein solches, dessen asketische Scrupulosität auf den Spiritualismus und Dualismus der alexandrinisch-jüdischen Weisheitslehre hinwies". Die bedeutendsten und thätigsten Glieder der judenchristlichen Minderheit in Rom werden der alexandrinisch-jüdischen Richtung angehört haben. Auch auf heidenchristlicher Seite zeichnet Pfleiderer (S. 80 f.) die Apollos-Partei in Korinth alexandrinisch-gnostisch. Die Anhänger des Apollos blieben nicht mehr stehen bei einem bloss formalen Gebrauche der alexandrinischen Weisheitslehre, „sondern machten sich mittelst derselben ein gnostisches Christenthum zurecht, welches denn doch auch in wesentlichen Stücken von dem einfachen Evangelium des Paulus abgewichen sein wird". Also von vornherein Hellenismus auf beiden Seilen. Paulus vertrat eine Theologie, welche „mit dem einen Fuss ganz im specifisch jüdischen oder pharisäischen Denken wurzelt", mit dem andern aber mitten in den Gedankenkreis des Hellenismus eintritt, „welcher die beiden höchsten Errungenschaften des religiösen Geistes der vorchristlichen Menschheit: den jüdischen Gottesglauben und den platonischen Unsterblichkeitsglauben vereinigte" (S. 304). „Der Glaube der von Paulus begründeten Heidenkirche war also von Anfang nichts anderes als christianisirter Hellenismus, die geradlinige Entwickelung des vorchristlichen

Hellenismus, der durch die Christusverkündigung des Paulus seine geschichtliche und gemeinschaftbildende Grundlage und seine Befreiung von den Fesseln des nationaljüdischen Positivismus erhalten hatte“ (S. 305). Diese Befreiung aber war eine That des Paulus als christianisirten Pharisäers, welcher das urapostolische und urgemeindliche Judenchristenthum vollständig niedergekämpft hat durch die Lehren von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetz und Gesetzeswerke, von der Versöhnung durch Christi Tod, beide Lehren wurzelnd im Pharisäismus (S. 257), die letztere nichts anderes „als die Anwendung von der in der pharisäischen Theologie ausgebildeten Theorie von der stellvertretenden Sühne auf den speciellen Fall des Todes Jesu“ (S. 170 f.). Dem römischen Judenchristenthum soll Paulus diese Lehren übrigens nicht sowohl zur Widerlegung als vielmehr zur Aussöhnung und Beruhigung eingehend dargelegt haben.

II. Aber hat das urapostolische Judenchristenthum, welches wir doch nicht überall so matt vorstellen sollen, wie in Rom, auch alsbald die Waffen gestreckt? Hat es nach dem Auftreten des Paulus, als des Verfechters eines gesetzesfreien Heidenchristenthums kein nennenswerthes Lebenszeichen mehr gegeben? Den Namen des Jacobus, welcher der entschiedenste Verfechter des Judenchristenthums war, führt ein Brief im Neuen Testament, dessen Gegensatz gegen Paulus Pfleiderer (S. 874 f.) selbst nicht leugnet. Den Namen des Beschneidungsapostels Johannes, welcher an den Verhandlungen mit Paulus in Jerusalem betheiligt war (Gal. 2, 9), führt nicht bloss das nichts weniger als judenchristliche vierte Evangelium nebst den drei Briefen, sondern auch die Apokalypse, welche gegen vorgebliche, aber falsche Apostel gerade in Ephesus, wo Paulus den Grund gelegt hatte, eifert (2, 2) und die Zwölfzahl der Apostel ausschliesslich festhält (21, 14). Mit dieser Johannes-Apokalypse ist der gerade in Asien so starke Chiliasmus verwachsen, welcher sich namentlich auf den Apostel Johannes berief, dessen nachhaltige Wirksamkeit in Asien der Quartadecimanismus mit seiner von Pfleiderer schwerlich geleug-

neten judenchristlichen Grundlage bezeugt. Den Namen des Urapostels Matthäus führt das erste, nach einstimmiger Ueberlieferung der alten Kirche auch älteste kanonische Evangelium, dessen zum Theil antipaulinische Jesus-Worte Pfleiderer (S. 495. 499. 513) selbst nicht ganz verkennen kann, in welchem er auch mit Wahrscheinlichkeit das judenchristliche Hebräer-Evangelium benutzt findet (S. 543). Den römischen Hermas-Hirten hat freilich schon Ritschl mit vielen Nachfolgern, welchen sich auch Pfleiderer (S. 853) anschliesst, dem Judenchristenthum, welchem ihn das kritische Alttübingen zuwies, abgesprochen. Aber reicht die Grundlage der pseudoclementinischen Schriften mit ihrem scharfen Gegensatze gegen Paulus nicht in ein hohes Alterthum zurück? Kämpfen andrerseits nicht die Briefe an die Hebräer und Kolosser, ja noch an Timotheus und Titus, die Briefe des Barnabas und des Ignatius immer noch gegen das Judenchristenthum? Ist das ebenso antiquartadecimanische als antichiliastische Johannes-Evangelium nur irgend zu verstehen ohne einen scharfen Gegensatz gegen den christlichen Judaismus? Ist Lucas mit seinem masshaltenden Paulinismus in dem Evangelium, mit seinem Unionspaulinismus in der Apostelgeschichte anders zu begreifen, als aus dem Bestehen eines immer noch mächtigen und anspruchsvollen Judenchristenthums?

Fast alle diese Denkmäler eines noch den todten Paulus und sein Werk bekämpfenden Judenchristenthums will Pfleiderer beseitigen. Die Ansicht, dass die Apokalypse ein Werk des Beschneidungsapostels Johannes sei, welche doch selbst Strauss festhielt, soll „unkritisch genug" gewesen sein (S. 779). Für Pfleiderer steht „bis jetzt mindestens so viel zweifellos fest, dass die Apokalypse nicht das Werk des Apostels Johannes ist, sondern dass verschiedene Hände an ihr gearbeitet haben, und dass ihre jüngsten Bestandtheile aus dem zweiten Jahrhundert stammen" (S. 319). Sollen doch die ältesten Bestandtheile, der eigentliche Kern des Buches, nicht einmal christlichen, sondern jüdischen Ursprungs sein, das Werk von mindestens zwei jüdischen Verfassern, welchem dann

zwei christliche Verfasser in den Zeiten Domitian's und Hadrian's die gegenwärtige Gestalt gegeben haben (S. 350 f.). Wer so unbedenklich den neuesten Fund von Eberhard Vischer verwerthet, hat schwerlich ein Recht, die alttübingische Ansicht „unkritisch genug“ zu nennen[1]). So wird auch (S. 355) zuversichtlich angenommen die Behauptung Lützelberger's und Keim's, welcher freilich auch Holtzmann beigetreten ist, dass die altkirchliche Ueberlieferung und alttübingische Grundansicht von dem Apostel Johannes in Ephesus eine grundlose Sage sei, wesshalb es vollends zur zweifellosen Gewissheit werde, „dass die johanneische Apokalypse weder ganz noch zum Theil, weder direct noch indirect vom Apostel Johannes herrührt“. Die Sache soll so liegen: „Die sämmtlichen älteren Zeugen bis auf Papias, Polykarp und Pseudo-Ignatius, also bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wissen gar nichts von einem Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien; ein Menschenalter später erst wird derselbe von Irenäus behauptet, und zwar mit Berufung auf dieselben Männer, Papias und Polykarp, welche notorisch [nach der ganz vereinzelten Ansicht des Eusebius K.G. III, 39 über Papias, welcher seine eigene Angabe in der Chronik hier verleugnet] Schüler des Presbyter, aber nicht des Apostels Johannes gewesen waren; offenbar also war Irenäus, auf dessen Zeugniss die ganze Johannessage ruht, in einer Täuschung begriffen, indem er den Presbyter mit dem Apostel verwechselt.“ Ich will hier nicht wiederholen, was ich noch nach der Einleitung in das N. T.

1) Uebrigens ist es eine merkwürdige Erscheinung, dass der Berliner Theolog B. Weiss (Einleitung in das N. T., 1886, S. 372 f.) die Apokalypse als ein kunstvolles Ganzes dem Apostel Johannes zuspricht, während der Berliner Theolog O. Pfleiderer sie als das Werk von mindestens vier Verfassern grösstentheils selbst dem Christenthum und gänzlich diesem Apostel abspricht. A. Sabatier (Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de St. Jean, Extrait de la Revue de théologie et de philosophie, Paris 1888) behauptet doch einen einzigen christlichen Apokalyptiker zur Zeit K. Domitian's, welcher nur einige jüdisehe Stücke aus der Zeit um 70 u. Z. aufgenommen habe.

S. 394 f. in dieser Zeitschrift 1877. IV, S. 508 f. ausgeführt habe, auch nicht auf den Berliner Collegen B. Weiss (Einl. in das N. T. S. 356 f.) verweisen, sondern nur Pfleiderer zum Zeugen gegen sich selbst aufrufen. Die ganze „Johannessage" sollte auf dem Zeugnisse des Irenäus beruhen? Bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts sollte man von einem Aufenthalte des Apostels Johannes in Kleinasien nichts gewusst haben? Pfleiderer (S. 782 f.) lässt doch selbst den letzten Redactor der Apokalypse, welcher die Briefe an die 7 Gemeinden Asiens Offbg. C. 2. 3 verfasst habe, sich als Johannes eingeführt haben, und sein Werk in der Gemeinde „bald" apostolisches Ansehen gewonnen haben. Da hat man doch schon geraume Zeit vor Irenäus den Apostel Johannes für den Apokalyptiker, welcher den Gemeinden Asiens so nahe stand, gehalten. In der That soll schon dem vierten Evangelisten (Joh. 19, 35), welcher um 135—150 geschrieben habe, der Apokalyptiker als der Apostel und Lieblingsjünger Johannes gegolten haben (S. 738. 742). „Der Verfasser des Zusatzcapitels [Joh.] 21" soll dann den vierten Evangelisten geradezu für den Lieblingsjünger Johannes ausgegeben haben. „So ist aus dem Apokalyptiker Johannes der Evangelist Johannes und aus diesem wieder die Sage vom Wirken des Apostels Johannes in Ephesus erwachsen" (S. 786). Als ob nicht schon der Apokalyptiker, welcher bereits dem vierten Evangelisten als Apostel galt, mit den Gemeinden Asiens, obenan Ephesus, in nähere Beziehung gesetzt sein müsste! Der von Keim neu verschenkte Lützelberger'sche Wein mag noch so Viele benebeln, klaren Wein erhält man nur bei Alttübingen. Schon der ächt johanneische Quartadecimanismus mit seinem ehrwürdigen Zeugen Polykarpus widerlegt diese neue Erfindung.

Bei dem Briefe des Jacobus geht Pfleiderer (S. 865 f.) darin über Unsereinen hinaus, dass er ihn gar für noch jünger als den Hirten des Hermas erklärt, übrigens ebenso wenig, wie Harnack, als judenchristlich gelten lässt. „Völlig ungezwungen" soll sich auch diese Schrift dem christianisirten Hellenismus anschliessen. Woher aber dann noch in diesem vermeint-

lichen Spätlinge die Bestreitung des Paulus, welche auch Pfleiderer nicht leugnet? Nicht als der Verfechter des gesetzesfreien Heidenchristenthums soll Paulus hier bestritten werden, sondern als Patron von gnostisch-doctrinären Paulinern, welche sich auf den Buchstaben des Paulus beriefen. Also ein durch Ultra-Paulinismus hervorgerufener Anti-Paulinismus.

Dieselbe Erscheinung nimmt Pfleiderer auch in dem Matthäus-Evangelium wahr, dessen Zusammenhang mit einer hebräischen Urschrift, dessen Vorgang vor allen andern kanonischen Evangelien das kritische Alttübingen wieder in Uebereinstimmung mit der altkirchlichen Ueberlieferung behauptete. Pfleiderer (S. 500) wünscht „endlich die dicken Nebel" zerstreut, „welche noch bis heute über dem Verständniss dieses Evangeliums lagern". Als den Phöbus, welcher die dicken Nebel längst zerstreut haben sollte, bezeichnet er (S. 539) „den lange Zeit ungebührlich übersehenen scharfsinnigen Evangelienforscher Wilke, in dessen Fusstapfen dann Volkmar energisch weitergegangen ist". Auffallen muss es, dass Pfleiderer zwischen diesen beiden Evangelienforschern, welchen er sich anschliesst, nicht auch Bruno Bauer nennt, dessen Kritik jetzt nicht bloss in Holland wieder aufzuleben scheint. So soll es denn erwiesen sein, dass das Matthäus-Evangelium, weitgefehlt, das älteste kanonische Evangelium zu sein, vielmehr das späteste synoptische Evangelium ist, wohl erst in dem vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts verfasst (S. 543). Als „der auf Harmonisirung der verschiedenen Evangelien bedachte kirchliche Eklektiker" soll unser Matthäus auch Einiges aus einer judenchristlichen Quelle aufgenommen haben, wahrscheinlich aus dem Hebräer-Evangelium (S. 505. 528. 540), welches noch in dem Johannes-Evangelium anstatt des kanonischen Matthäus-Evangeliums benutzt zu sein scheine (S. 695. 704). Gerade auf die beiden nach Aposteln benannten Evangelien soll also das Hebräer-Evangelium eingewirkt haben. Warum soll es dann nicht auch von Lucas, welchen Pfleiderer (S. 540) noch andere Quellen als das Marcus-Evan-

gelium benutzt haben lässt, gebraucht sein, somit als „dicker Nebel" an den Anfang der Evangelienbildung zurückkehren? Als den Evangelisten der werdenden katholischen Weltkirche (S. 483. 526) lässt Pfleiderer unsern Matthäus nun aber nicht bloss noch das judenchristliche Hebräer-Evangelium benutzen, sondern auch gegen den Heidenapostel Paulus streiten. Wenigstens einmal (5, 18. 19) habe er „durch einen Jesu selbst in den Mund gelegten Urtheilsspruch die tief untergeordnete Stellung des gesetzesfreien Apostels gegenüber den hoch über ihn gehobenen grossen Aposteln des gesetzestreuen Urchristenthums behauptet". Da ist wieder der gnostische Ultra-Paulinismus im Spiele, welchen Pfleiderer (S. 526) in dem Matthäus-Evangelium wiederholt bekämpft findet. Weder in dem Jacobus-Briefe noch in dem Matthäus-Evangelium sollen wir den Anti-Paulinismus auf einen fortdauernden Zusammenhang mit dem urapostolischen Judenchristenthum zurückführen, sondern ihn vielmehr auf dem Umwege durch gnostischen Pseudo- oder Ultra-Paulinismus erklären.

Dem nachpaulinischen Paulinismus schreibt Pfleiderer eine eigenthümliche Stellung zu dem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums zu. Den Lucas, welcher nicht bloss Pauliner, sondern auch ein Verehrer der Urapostel gewesen sei (S. 439), lässt er noch sein Evangelium schreiben als einen irenisch gesinnten Unionspauliner (S. 441. 446. 585), indem er die entgegengesetzten religiösen Principien des gesetzesfreien Universalismus und des gesetzlichen Conservatismus auf dem Boden der praktischen Moral zu vermitteln wisse (S. 462), ohne doch ein äusserliches Compromiss zwischen den verschiedenen Parteien der Urkirche anbahnen zu wollen (S. 472). Als Lucas dann im zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts (S. 64) die Apostelgeschichte schrieb, soll der innerchristliche Gegensatz schon so sehr abgeschwächt und im Verschwinden begriffen gewesen sein, dass Lucas ihn schon „in den Anfängen des Christenthums nicht mehr sehen konnte und wollte" (S. 545 f.). Dieses ganze Geschichtswerk beweise, dass er

„von den innerchristlichen Gegensätzen der apostolischen Zeit wenig wusste und noch weniger wissen wollte“ (S. 595). Wer von solchen Gegensätzen vor allem nichts wissen will, kann dieselben doch nicht schon für ganz bedeutungslos gehalten haben, sucht ihnen vielmehr die wirkliche Bedeutung erst zu nehmen. Thatsächlich erkennt auch der Lucas Pfleiderer's das urapostolische Judenchristenthum noch als eine Macht an, welche freilich durch Augenzudrücken nicht beseitigt werden konnte.

Vollends eigenthümlich ist die Stellung, welche Pfleiderer dem eigentlichen Deutero-Paulinismus zu dem Judenchristenthum anweist. Dem Pseudo-Paulinismus, welcher einen Anti-Paulinismus hervorruft, entspricht hier ein Quasi-Judenchristenthum, gegen welches die Deutero-Pauliner angekämpft haben sollen. Als den Bahnbrecher des Deutero-Paulinismus lässt Pfleiderer (S. 625 f.) den Verfasser des Hebräerbriefs aus dem Heidenthum durch's Judenthum zum Christenthum bekehrte Proselyten berücksichtigen. Vollends der Brief des Barnabas soll judaisirende Neigungen nicht an Judenchristen, welche sich versucht fühlen, vom Christenthum ab- und zum Judenthum zurückzufallen, bekämpfen, sondern an „Heidenchristen, welche in Gefahr stehen, in Verkennung der specifischen Neuheit des Christenthums einer Vermischung desselben mit dem jüdischen Wesen sich zuzuneigen und als Christen zugleich Proselyten des jüdischen Gesetzes zu werden“ (S. 666 f.). Pseudo-Ignatius, dieser katholische Pauliner (S. 828), bekämpft „solche Heidenchristen (nicht geborene Juden), welche synkretistisch das Christenthum mit jüdischen Bräuchen und Mythen vermischten und sich dabei auf die Autorität des Alten Testaments beriefen: dieselbe Richtung, welche wir auch im Barnabas- und wahrscheinlich im Hebräerbrief bekämpft finden“ (S. 833). In der Irrlehre, welche der selbst „halbgnostische“ (S. 805) Brief an die Kolosser bekämpft, haben wir „die Anfänge der synkretistischen Gnosis zu erkennen, welche auf dem für religiöse Schwärmerei so günstigen Boden Kleinasiens aus der trüben Mischung christlicher Lehren mit

jüdischer Theosophie und griechischer Philosophie und asiatischer Mysterienlehre erwachsen sind" (S. 672 f.). Auch das Quasi - Judenchristenthum führt also bei Pfleiderer zum Gnosticismus.

In den Pastoralbriefen meint Pfleiderer (S. 805) berechtigt zu sein, mit Holtzmann „die judaistischen Züge im Bilde der Irrlehrer auf Rechnung der [Paulus-] Rolle zu setzen, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte". Dagegen den Antijudaismus des Johannes - Evangeliums muss Pfleiderer doch thatsächlich auch auf den christlichen Judaismus beziehen. In dem Zuge Joh. 19, 26. 27, dass der johanneische Christus vor seinem Verscheiden dem Lieblingsjünger Johannes die eigene Mutter anbefiehlt, findet auch er (S. 737) einen „unausgesprochenen Gegensatz zu dem leiblichen Bruder Jesu und Haupt der jerusalemischen Urgemeinde Jacobus, in welchem unser Evangelist nicht den wahren Geistesverwandten Christi anerkennen mochte". Und den Grund für die Abweichung des vierten Evangelisten von der einstimmigen älteren Ueberlieferung des Abschieds - Paschamahls Jesu kann auch er (S. 726) nur darin finden, „dass unser Evangelist das christliche Abendmahl gänzlich ausser aller Beziehung zum jüdischen Paschamahl setzen wollte", welche Beziehung doch eben der Quartadecimanismus mit Berufung auf Urapostel, wie namentlich Johannes, behauptete. Ganz kann also auch Pfleiderer die alttübingische Grundansicht von einem in der nachapostolischen Zeit fortbestehenden Gegensatze des urapostolischen und des paulinischen Christenthums nicht ausschliessen. Und es fragt sich, ob der neue Wein eines erst in der nachapostolischen Zeit aus dem Anti-Pseudopaulinismus erwachsenen Antipaulinismus, eines synkretistischen Proselyten - Christenthums, welches in Gnosticismus ausläuft, besser sein sollte als der alte Tübinger Wein. Sollte das urapostolische Judenchristenthum wirklich nicht mehr im Spiele gewesen sein, als sich das alte Christenthum gesammtapostolisch gestaltete? Sollte das Heidenchristenthum dieser Zeit durch Ausschreitungen des Paulinismus

gar zu einer Bestreitung seines eigenen Begründers gekommen sein und sich gleichwohl gesammtapostolisch gestaltet haben?

III. Zu dem Ziele des altkirchlichen Katholicismus führt uns übrigens Pfleiderer selbst nicht auf dem einzigen Wege der von Paulus begonnenen Christianisirung des Hellenismus. Ehe er den christlichen Hellenismus an den nachpaulinischen Lehrschriften, zu welchen er auch das Johannes-Evangelium rechnet, darstellt, behandelt er (S. 359—614) die Geschichtsbücher. Da kommt er gleichfalls zu einem sogar antipaulinischen Katholicismus, aber nicht durch die paulinische Christusverkündigung und den Hellenismus, sondern vielmehr durch die paulinische Christusverkündigung nebst ihrer gnostischen Ausschreitung und das urapostolische Judenchristenthum ohne merklichen Einfluss des Hellenismus. Die synoptischen Evangelien nebst der Apostelgeschichte stellen bei ihm thatsächlich nichts weiter dar als ein allmähliches Ermatten des Paulinismus, dessen Ausschreitungen schliesslich einen katholischen Antipaulinismus mit dem Primate des Petrus hervorrufen. Marcus, bei Bruno Bauer der schöpferische Urevangelist, erscheint bei Pfleiderer wohl, wie bei Volkmar, als der paulinische Urevangelist, nur nicht mehr als der Urevangelist des unterdrückten Paulinismus, welcher als paulinischer Lehrdichter gegen das herrschende Heidenchristenthum, insbesondere gegen den Antipaulinismus der Johannes-Apokalypse in verhüllender Erzählung ankämpft, sondern als der wirkliche Johannes Marcus, welcher der jerusalemischen Urgemeinde nahe stand (S. 415), aber den ersten uns überlieferten Versuch machte, „das Evangelium von Jesus als dem Christus, welches Paulus als theologische Lehre verkündigt hatte, in der erzählenden Form einer Geschichte des Lebens und Leidens Jesu darzustellen" (S. 360). Lucas folgt bei Pfleiderer zwar nicht, wie bei Volkmar, als der Evangelist des fortgeschrittenen Paulinismus, welcher mit seiner unverhohlenen Absicht, den Heidenapostel durchzubringen, seiner Sache mehr geschadet als genützt hat, wohl aber als der Evangelist eines die Urapostel verehrenden Paulinismus, als ein irenisch gesinnter Unionspauliner, wie er sich

auch in der Apostelgeschichte zeigt. Da handelt es sich thatsächlich immer nur um Paulinismus und Judenchristenthum. Was der „kirchliche“ Pauliner Lucas Apg. 20, 29. 30 den Paulus zu den Presbytern von Ephesus geredet haben lässt von argen Wölfen, welche nach seinem Heimgange die Heerde verführen werden, soll freilich nicht auf ein in die asiatischen Pflanzungen des Paulus eindringendes Judenchristenthum gehen, sondern auf einen aufkommenden Pseudo-Paulinismus, auf unkirchliche Theorien, welche von den gnostisirenden und libertinischen Paulinern als die wahre Erfüllung und Ergänzung der paulinischen Heilslehre ausgegeben wurden (S. 596). Aber es ist doch nicht „die naturgemässe Weiterentwickelung“, sondern eine Ausschreitung „des durch Paulus christianisirten Hellenismus“, welche von dem matteren Paulinismus des Lucas zu dem ebenso petrinischen als antipaulinischen Katholicismus des Matthäus überleitet, des Matthäus, welcher bereits (16, 18. 19) den Primat des Petrus feierlich erklärt (S. 520) und (5, 18. 19) den gesetzesfreien Paulus tief unter die „grossen Apostel des gesetzestreuen Urchristenthums“ gesetzt werden lässt (S. 495). Ausschreitungen des Paulinismus scheinen zu seinem Sturze, zu einem thatsächlichen Siege des wieder auflebenden urapostolischen Christenthums in der werdenden katholischen Weltkirche zu führen [1]).

---

[1]) Das ist doch eine wesentlich andere Gesammtansicht der Geschichtsbücher des Neuen Testaments, als bei Volkmar, dessen Ansichten im Einzelnen Pfleiderer sich so unbedenklich aneignet, dass er (S. 396. 466) selbst Marc. 10, 46 *ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος* erklärt: „Sohn des Timäus, d. h. des Unreinen“, freilich mit der Frage: „des jüdischen Volks“?, also nicht als blinden Heiden. Auf meine genaue Scheidung der verschiedenen Bestandtheile des Matthäus-Evangeliums nimmt Pfleiderer nicht die geringste Rücksicht. Da brauche ich wohl auf seine Erklärung der synoptischen Evangelien hier noch nicht näher einzugehen und kann vorläufig auf meine Auseinandersetzungen mit Volkmar verweisen. Die Reihenfolge: Matthäus, Marcus, Lucas ist ohnehin von Karl Holsten vollständig anerkannt und wird sich gegen die Zurücksetzung des Matthäus schon behaupten. Nicht eine Er-

Erst auf einem zweiten Wege führt uns Pfleiderer wirklich auf die Bahn „naturgemässer Weiterentwickelung des durch Paulus christianisirten Hellenismus“ zu dem „unter heissem Kampfe mit den Extravaganzen der Häretiker“ als Ausläufer des Paulinismus sich bildenden Katholicismus. Es ist „der christliche Hellenismus“ (S. 615—786), welchen Pfleiderer in den „antignostischen Katholicismus“ (S. 787—891) auslaufen lässt. Da erhalten wir in dem Christenthum des zweiten Jahrhunderts, für welches „der Kampf um Befreiung vom jüdischen Gesetz principiell entschieden“, die paulinische Cardinalfrage erledigt war, „eine Umbildung des echten Paulinismus in deuteropaulinischen Hellenismus“, eine „natürliche Entwickelung des Heidenchristenthums“ (S. 640). Die paulinische Streittheologie, welche mit den Waffen des Pharisäismus zur Aufhebung des Gesetzes geführt hatte, ward von der nachpaulinischen Heidenkirche bei Seite gesetzt und dafür die hellenistische Seite der paulinischen Theologie vorgezogen und weitergebildet (S. 616).

Den Hellenismus stellt uns Pfleiderer (S. 617 f.) so dar, dass sich in ihm schon vor dem Christenthum die beiden Ströme der weltgeschichtlichen Entwickelung, die griechische Weltweisheit und die hebräische Gottesweisheit in Einem Bette vereinigt hatten. In der alexandrinisch-jüdischen Weisheitslehre hatte sich der jüdische Glaube an den Gott der Offenbarung und der Geschichte verknüpft mit der platonischen Welt der Ideen und Geister. Indem die „zukünftige Welt“ des jüdischen Hoffens sich verschmolz mit der „oberen Welt“ des

mattung und schliessliche Beseitigung des Paulinismus, sondern ein durch Marcus vorbereitetes Eindringen des Paulinismus in die ursprünglich urapostolische und urgemeindliche Evangelienbildung stellen die synoptischen Evangelien in ihrer wahren, auch überlieferten Aufeinanderfolge dar. Darin trifft Pfleiderer übrigens zusammen mit seinem Berliner Collegen B. Weiss (noch in der Einleitung in das N. T., 1886, S. 539 f.), dass er den Lucas mit unserm Matthäus noch ganz unbekannt gewesen sein lässt. Diesen Evangelisten vielmehr von Lucas abhängig sein zu lassen, hat sich Weiss freilich wohl gehütet.

griechischen Denkens, war eine Weltanschauung begründet, in welcher die Juden der Diaspora mit den Besseren der Heiden sich berührten, und viele ernstere Gemüther eine gewisse Befriedigung fanden. Aber wirklich überwunden war in dieser hellenistischen Weltanschauung doch weder der nationale und ceremonielle Positivismus des Judenthums, noch der abstracte und praktisch unfruchtbare intellectualistische Idealismus des Griechenthums. „Darum konnte es der Hellenismus nicht von sich aus zur Gründung einer neuen Weltreligion bringen." — Wohl aber war er der günstige Boden, auf welchem die neue Weltreligion Wurzel fassen konnte. Auf dem also vorbereiteten Boden der hellenistischen Cultur hat Paulus den Samen seines Evangeliums ausgestreut. — „Mit dem Weltheiland der paulinischen Predigt war der Gott der jüdischen Offenbarung zum Weltgott und die Offenbarung des jüdischen Gottes zum Gemeingut der Weltkirche, dieses neuen Gottesvolks geworden; diese eignete sich jetzt das Gotteswort der Propheten und des Gesetzes in der höheren Form an, dass sie die nationale und ceremoniale Schranke abstreifte und nur den allgemein menschlichen Gehalt festhielt, die Hoffnung auf ein kommendes Gottesreich und die Gebundenheit an eine von Gott stammende Lebensordnung; ausserdem hatte sie im Glauben an den auferstandenen Christus die Bürgschaft der persönlichen Unsterblichkeit, im Leiden Christi das Motiv der Busse und Leidensgeduld, im gegenwärtigen Christusgeist mit seinen Gaben und Wundern das Pfand ihrer Gemeinschaft mit der höheren Welt, die eben damit nicht bloss eine zukünftige, sondern auch schon in die diesseitige Gegenwart hereinragende war."

„Die geradlinige Entwickelung des vorchristlichen Hellenismus" (S. 305) lässt eigentlich auch auf der Seite des Judenchristenthums, welches Pfleiderer in Rom alexandrinisch gerichtet findet, eine Christianisirung des Hellenismus" erwarten, welche uns doch nur in dem Heidenchristenthum vorgeführt wird. Aber ganz geradlinig erscheint sie bei Pfleiderer auch hier nicht, da „eine Entwickelungskrankheit des jungen Christenthums" (S. 789) eintritt, und der Hellenismus nicht

ohne gefährliche Abirrungen christlich wird. Lesen wir doch S. 619 f.: „Freilich lag nun aber in dieser nahen Verwandtschaft des hellenistischen Heidenchristenthums mit dem vorchristlichen Hellenismus die Gefahr, dass das Neue und Höhere des Christenthums unterschätzt und abgeschwächt wurde, dass man dasselbe in trüben Mischungen mit älteren religiösen Denk- und Lebensformen verquickte, ja dass man in solche Formen, wenn sie der Phantasie und dem sinnlichen Cultusbedürfniss mehr Nahrung boten, als der geistige Gottesdienst des Christenthums, geradezu wieder zurückfiel. Nicht etwa bloss den Judenchristen, sondern besonders auch solchen Heiden, welche vorher als Proselyten in einer Mischung jüdischer und heidnischer Religionsformen eine Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses gesucht hatten, konnte die Neigung zu eklektisch-synkretistischer Behandlung des Christenthums nahe liegen, und von da aus war es nur ein kleiner Schritt zum Abfall und zur Verleugnung des christlichen Bekenntnisses, zumal wenn dasselbe unter äusserer Verfolgung Leiden und Opfer aller Art auferlegte. Derartigen Neigungen und Gefahren gegenüber hatten die christlichen Lehrer die Aufgabe, den specifisch höheren und einzigartigen Werth des Christusglaubens den Gemeinden an's Herz zu legen und durch Vorhaltung des unvergleichlichen Werthes seiner Heilsgüter zum treuen Festhalten am Christusbekenntniss zu mahnen. Diesem apologetisch-paränetischen Zweck entsprechen die deuteropaulinischen Schriften der nachapostolischen Zeit: die Briefe an die Hebräer, Kolosser und Epheser, Barnabas- und erster Petrusbrief, welchen auch der erste Clemensbrief anzureihen ist, der, aus speciellerem Anlass geschrieben, ein besonders charakteristischer Ausdruck des christlichen Hellenismus ist. Dabei unterscheiden sie sich von einander in der Weise, dass in den einen die praktische Moral, in den anderen die theologische Speculation überwiegt, eine kirchliche Gnosis, welche dem häretischen Gnosticismus theils voran, theils zur Seite geht. Ihren urchristlichen Höhepunkt und Abschluss findet diese kirchliche Gnosis in dem Evangelium Johannis, welches daher als das reichste und selb-

ständigste Product des christlichen Hellenismus an den Schluss dieses Abschnitts gestellt ist. Im nächsten Abschnitt wird dann noch diejenige katholisch-kirchliche Literatur des Urchristenthums zu behandeln sein, in welcher der Rückschlag des kirchlichen Bewusstseins gegen die Extravaganzen der häretischen Gnosis zum Ausdruck kommt."

Den Deuteropaulinismus beginnt Pfleiderer (S. 620 f.) mit dem Hebräerbriefe, welchen er erst zu Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts verfasst und mit Holtzmann nach Rom gerichtet sein lässt. Für die ersten Leser erklärt er nicht einmal Hebräer von Geburt, was doch nicht bloss die Ueberschrift besagt, sondern mit von Soden[1]) Heidenchristen, welche als ehemalige Juden-Proselyten zwischen Judenthum und Christenthum unstet schwankten „und in einem asketisch-mystischen Synkretismus beider, bei welchem auch der Engelglaube und das essenische Lustrationswesen eine Rolle spielen mochten, eine Einheit über beiden zu finden meinten", oder geneigt waren, „Christum den Engel- und Geistermächten gleichzustellen und damit das Christenthum auf das gleiche Niveau mit essenischen und anderen mystischen Geisterculten herabzuziehen" (S. 631). Solchen unbändigen Hellenismus soll nun der Hebräerbrief zu bändigen und wahrhaft zu christianisiren versuchen. In diesem Briefe soll der dem Apollos mindestens geistesverwandte Verfasser die Apotheose Christi mittelst der philonischen Logoslehre behaupten, um „die Erhabenheit der christlichen Religion als der vollkommenen Gottesoffenbarung über alle früheren Religionsformen in der Erhabenheit der Person Christi über alle sonstigen Mittelwesen zum Ausdruck zu bringen". Andererseits betone er auch geflissentlich die Niedrigkeit des im menschlichen Fleische erschienenen

---

[1]) Jahrbb. f. prot. Theol. 1884, S. 435 f. Eine Erneuerung der Ansicht Ed. Mx. Röth's in der Schrift: Epistolam vulgo „ad Hebraeos" inscriptam non ad Hebraeos i. e. Christianos genere Iudaeos, sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse, Francof. a. M. 1836. Diese Ansicht galt bisher als eine Paradoxie und wird wohl auch ferner als solche gelten.

Heilands zur wesentlichen Unterscheidung des geschichtlichen Christusglaubens vom essenischen Spiritualismus wie von der philonischen Logos-Speculation. Den göttlichen Logos hatte schon Philo den grossen Hohenpriester genannt, aber nur nach einem mehr metaphysischen als religiösen Mittelverhältniss. „Erst als der christliche Alexandriner diesen himmlischen Hohepriester der Speculation mit dem Menschensohn Jesus, dem Sünderheiland der Geschichte, in Eines zusammenschaute, da war der Gegensatz der beiden Welten, deren Kluft auch Philo nicht zu überbrücken vermochte, versöhnt, war für das nach Gottes Gemeinschaft sich sehnende religiöse Gemüth der freie Zugang zum Throne der Gnade geöffnet, 4, 14—16" (S. 632). Der Verfasser wollte wohl paulinisch lehren, entspricht aber nicht genau dem ursprünglichen Paulinismus, weil ihm, dem alexandrinisch gebildeten Hellenisten, für das specifisch Eigenthümliche der paulinischen Theologie, ihre eigenthümliche Verbindung von pharisäischer Schultheologie mit christlicher Mystik, von Haus aus das Verständniss fehlte, und weil die Interessen und Motive der paulinischen Polemik für seine Zeit ihre praktische Bedeutung und damit ihre theoretische Bedeutung verloren hatten. Aber was hat es auf sich, wenn der Hellenismus, welchen Pfleiderer selbst auf Paulus schon stark genug eingewirkt haben lässt, in dem Hebräerbriefe vollends mit alexandrinischer, ja philonischer Schulung hervortritt? Und versetzt uns der Hebräerbrief denn wirklich in eine weit spätere Zeit, als die unzweifelhaften Briefe des Paulus? Zu einer Zeit, als das levitische Priesterthum schon ein Menschenalter lang nicht mehr opfern konnte, stimmt wahrlich nicht die Art, wie der Hebräerbrief (8, 4. 9, 8. 9) dieses Opferwesen ausdrücklich als noch gegenwärtig bezeichnet. Den Dienst in dem Heiligthum des alten Bundes setzt Hebr. 9, 1 (εἶχεν) ja nur desshalb schon in die Vergangenheit, weil unmittelbar vorher (8, 13) nach Jer. 31, 31 f. der bei dem Auszuge aus Aegypten geschlossene Bund schon „alternd und greisenhaft werdend bis zum Verschwinden" genannt war. Die Grüsse von Italienern, welche Hebr. 13, 24 bestellt, können doch gar

nicht besser erklärt werden, als durch die noch frische römische Christenverfolgung des Jahres 64 u. Z., welche auch Versprengungen römischer Christen zur Folge haben mochte. Und ist es denn wahr, dass der Hebräerbrief es mit einer ganz andern Erscheinung zu thun haben sollte, als Paulus in seinen Briefen? Der Hebräerbrief warnt die ersten Leser vor dem Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) und mahnt sie zum Bestehen in dem christlichen Bekenntniss (3, 14, 14 vgl. 10, 23). Da soll man geborene Heiden verstehen, welche sich einst durch „reuige Abkehr von todten Werken“ (6, 2), von den schlechten heidnischen Lebenssitten als Proselyten dem Judenthum zugewandt hatten und nach der weiteren Zuwendung zum Christenthum wieder zum alten Heidenthum abzufallen im Begriffe waren (S. 625). Erst Heiden, dann jüdische Proselyten, ferner Christen, zuletzt wieder Heiden! Unmöglich, da es sich Hebr. 6, 1 f. um die Christus-Lehre des Anfangs, das Anfangschristenthum, nicht entfernt um ein Anfangsjudenthum oder Proselytenthum handelt. Die „todten Werke“, von welchen sich die Leser einst abgewandt hatten, können nicht geistig „tödtende Werke“ heidnischer Unsittlichkeit, „böse Werke“, wie Kol. 1, 21, sein. Die „todten Werke“ werden ja Hebr. 9, 14 ausdrücklich als die nur Fleischesreinheit wirkenden Werke des jüdischen Gottesdienstes bezeichnet, „todt“, weil sie dem christlichen Dienste des „lebendigen“ Gottes fern stehen. Der drohende Abfall der Leser von dem „lebendigen Gotte“ kann also nur ihr Rückfall in das Judenthum sein, welchem Hebr. 6, 2 selbst den „Glauben an Gott“ im wahren (paulinischen) Sinne abspricht. Hebr. 13, 9 warnt wohl die Leser auch vor „mannichfaltigen und fremden Lehren“ über Speisen. Müssen wir ihnen aber desshalb zuschreiben „eine synkretistische Neigung zur Verbindung der christlichen Gnadenmittel mit verschiedenen anderweitigen asketischen und mystischen Heilsmitteln, wie sie sich damals in zahlreichen Secten und Geheimlehren der Welt anboten“? Beachten wir nur Hebr. 9, 10 die durch das Christenthum vollzogene Berichtigung der jüdisch-gesetzlichen Fleischessatzungen, so reichen wir vollkommen aus mit

den jüdischen Speisegesetzen, welche mannichfaltig genug und dem sie berichtigenden Christenthum „fremd" genug waren. Müssen wir die ersten Leser des Hebräerbriefs etwa desshalb für geneigt halten, Christum den Engeln und Geistermächten gleichzustellen und so das Christenthum mit essenischen und anderen mystischen Geisterculten gleichzustellen, weil der Hebräerbrief 1, 4 f. 2, 1. 15. 16 die Unterordnung der Engel unter Christum ausdrücklich hervorhebt? Pfleiderer (S. 639) behauptet doch selbst mit allem Rechte, dass der Verfasser des Hebräerbriefs gut paulinisch lehren will. Da wird er wohl auch mit Paulus Gal. 3, 19 das Gesetz durch Engel mittelst eines Mittlers (Moses) verordnet sein lassen und mit Rücksicht auf Gesetzes-Christen, welche das Christenthum abzustreifen drohten, die Erhabenheit Christi und seiner Offenbarung erstlich über die Engel und die Engel-Offenbarung des Gesetzes (1, 1 — 2, 18), zweitens über den blossen Hausdiener Moses und Zeitgenossen (3, 1 — 4, 13) darlegen, um dann die auf das engere Gesetz beschränkte Beweisführung des Paulus gegen das Gesetzes-Christenthum zu ergänzen durch die ihm eigenthümliche Darlegung der Erhabenheit der christlichen Gottesoffenbarung über die jüdische in Hinsicht des Cultus und des Priesterthums (4, 14 — 10, 18). Das Judenchristenthum, welches der Hebräerbrief berücksichtigt, unterscheidet sich von dem durch Paulus bekämpften lediglich dadurch, dass es selbst begriffen ist, in das Judenthum zurückzufallen, während es dem Heidenapostel gegenüber bestrebt war, die Heidenchristen mehr oder weniger jüdisch zu machen. Der Kampf des gesetzesfreien Heidenchristenthums gegen das Judenchristenthum ist in dem Hebräerbriefe so wenig schon erloschen, dass er vielmehr verschärft erscheint. Die Judenchristen des Hebräerbriefes sind im Begriffe, das Christenthum nicht etwa mit Judenthum und andern Religionsculten zu vermischen, sondern vielmehr ganz aufzugeben, wie sie denn die christlichen Gemeindeversammlungen zum Theil nicht mehr besuchten (10, 25). Der alexandrinische Pauliner fordert sie Hebr. 13, 13 dringend auf, nicht aus der christlichen, sondern aus der jüdischen Religionsgemein-

schaft auszutreten. Nicht auf irgend welche Religionsmengerei, sondern lediglich auf die Gottesoffenbarung und den Cultus des Judenthums bezieht sich seine Darlegung der Gottheit und des Hohenpriesterthums Christi.

Wird es sich anders verhalten mit dem Briefe des Barnabas, welchen Pfleiderer (S. 661 f.), ohne sich meine, neuerdings noch von Männern, wie F. X. Funk, Al. Chiappelli, gebilligte Zeitbestimmung zu kehren und ohne neue Gründe vorzubringen, erst 120—125 ansetzt und gleichfalls nach Rom gerichtet sein lässt? Der Verfasser steht allerdings sachlich der hyperpaulinischen Gnosis nicht fern, so sicher er schon unter Kaiser Nerva geschrieben hat. Aber kämpft er nicht immer noch gegen dasselbe Judenchristenthum, mit welchem es Paulus zu thun hatte? Die Leser ermahnt er, dass sie sich nicht zerschmettern lassen sollen, wie Fremdlinge oder Proselyten, an dem Gesetze der Juden (3, 6), dass sie denjenigen nicht gleich werden sollen, welche ihre Sünden häufen durch die Behauptung, dass das Gottesbündniss der Juden auch den Christen gelte (4, 6 nach gewöhnlicher Abtheilung, richtiger schon 4, 1). Die Leser sind wohl Heidenchristen, aber solche, welche in Gefahr stehen, von dem immer noch in das Heidenchristenthum eindringenden Judenchristenthum überredet zu werden. Sie bedürfen der Warnung vor der frevelhaften Lehre des Judenchristenthums, dass das Christenthum kein neues Gottesbündniss gebracht habe. Solcher Grundlehre wird die Behauptung entgegengesetzt, dass die Juden das Gottesbündniss verloren oder gar nicht erhalten haben (vgl. C. 14). Die Vermischung des Christenthums mit jüdischem Wesen ist hier nicht „christlich-jüdische, beziehungsweise hellenistische Religionsmengerei" (S. 667), sondern ganz, wie in Justin's Dialog mit Tryphon C. 47, eine Folgsamkeit heidnischer Gläubigen gegen die Behauptung der Judenchristen, das Gesetz sei unerlässlich zur Seligkeit. Gerade dieser Barnabas, welcher kein Verehrer der Urapostel war (5, 9), ist der Ansicht, dass das Judenchristenthum nach dem Tode des Paulus ohnmächtig gewesen wäre, nichts weniger als günstig.

Ein anderes Judenchristenthum, als das von Paulus selbst bekämpfte, bezeugt erst der Brief an die Kolosser, welchen auch Pfleiderer (S. 672 f.), wie Unsereiner, dem Deuteropaulinismus zuweist. Ist dieser Brief halbgnostisch (S. 805), so sind die hier bekämpften Irrlehrer ebensowohl Gnostiker als Judenchristen, oder wir haben es hier mit einer judaistischen Gnosis zu thun, wie sie Kerinth vertreten hat[1]). Praktisch ist wohl alles noch so, wie bei den Judenchristen der ächten Paulus-Briefe, ein Richten in Speise oder Trank, in Hinsicht von Fest, Neumond oder Sabbaten (2, 18), ein Gebieten, dieses oder jenes nicht zu berühren oder zu kosten oder anzutasten (2, 21). Auch die „Demuth und Verehrung der Engel" 2, 18 kann noch von dem gewöhnlichen Judaismus verstanden werden[2]). Aber die Warnung vor der Philosophie 2, 8 und der ohne weiteres vorausgesetzte Pleroma-Begriff 1, 19. 2, 9 weisen doch auf ein gnostisches Judenchristenthum hin. Ein Zeichen, dass die Christianisirung des Hellenismus doch nicht lediglich dem Heidenchristenthum zugeschrieben werden darf. Pfleiderer will hier freilich „eine fortgeschrittene Phase derselben synkretistischen Richtung erkennen, die auch im Hebräerbriefe bekämpft wurde und deren Anfänge bis auf die „Schwachen" Röm. 14 und auf die Apollospartei in Korinth zurück verfolgt werden können". Aber die Apollospartei war nichts weniger als judenchristlich, die „Schwachen" Röm. C. 14 waren schwerlich philosophisch und die Hebräer des Hebräerbriefs gewiss keine gnostischen Judenchristen. Auch das lässt sich aus dem Kolosserbriefe nicht beweisen, dass die eigentlichen Urheber der Irrlehre geborene Heiden gewesen wären.

Wir stehen hier bereits in der gnostischen Zeit. So lässt denn Pfleiderer (S. 684 f.) den Ephesierbrief von

---

[1]) Vgl. meine Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884, S. 411 f., seit welchem Werke ich entschiedener, als in der Einleitung in das N. T., 1878, S. 668, bei den Irrlehrern des Kolosserbriefs die Verbindung des Judenchristenthums mit Gnosticismus anerkannt habe.

[2]) Vgl. meine Einl. in das N. T. S. 665, Anm. 1.

einem jüdisch-hellenistischen Verfasser gegen eine antijudaistische, heidnisch libertinistische Gnosis geschrieben sein. Eine Ansicht, welche wenigstens in Hinsicht der Irrlehrer alle Beachtung verdient. Gewiss werden wir in die spätere nachapostolische Zeit versetzt, wenn wir Eph. 2, 20 lesen, dass die Gemeinde erbaut sei auf dem Grunde der Apostel und Propheten (der Eckstein bleibt Christus), ferner 3, 5. 6, dass die grosse Streitfrage der apostolischen Zeit, das aller Vorzeit noch unbekannte Geheimniss von der gleichberechtigten Theilnahme der Heiden an dem christlichen Heile erst „jetzt" den heiligen Aposteln und Propheten geoffenbart sei. Aber spricht so ein Pauliner des zweiten Jahrhunderts, „welchem das geschichtliche Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln schon ganz verdunkelt" war (S. 695)? Pfleiderer selbst gestattet die Annahme, dass dieser Deuteropauliner, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, „von den innerchristlichen Gegensätzen der apostolischen Zeit wenig wusste und noch weniger wissen wollte", oder dass man immer noch im Begriffe war, die Judenchristen und Heidenchristen trennende Scheidewand des Gesetzes (vgl. Eph. 2, 14—16) erst völlig zu beseitigen. Solche Absicht ist vollends in früheren deuteropaulinischen Schriften, welche auf den Gnosticismus noch gar nicht eingehen, kaum zu verkennen. Der erste Brief des römischen Clemens, welchen Pfleiderer (S. 640 f.) sicher zu spät (erst 100—120 u. Z.) ansetzt, aber richtig die das Judenchristenthum abstossenden Schroffheiten der altpaulinischen Lehrweise abgestreift haben lässt (S. 646), trägt ja C. 32 f. die paulinische Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben so vor, dass der Gegensatz gegen gute Werke wegfällt. Und im ersten Briefe des Petrus, dessen Richtung Pfleiderer (S. 649 f.) treffend als „kirchlich popularisirten Paulinismus" bezeichnet, schreibt er ja, weil der Rechtfertigungsbegriff ganz fehlt, wenigstens als möglich eine Absicht zu, „weil eben dieses Parteistichwort vielen auch gutkirchlichen Christen noch immer anstössig war" (S. 660 f.). Alles dieses stimmt keineswegs zu der Meinung, dass der ursprüngliche Gegensatz des urapostolischen Juden-

christenthums und des paulinischen Heidenchristenthums schon ganz verschwunden, dass das gesetzesfreie Heidenchristenthum schon alleinherrschend gewesen wäre.

Von vorn herein lässt es sich also nicht erwarten, dass das Johannes-Evangelium, welches Pfleiderer (S. 695 bis 786) in der Zeit 135—150 u. Z. die Christianisirung des Hellenismus vollendet, den Paulinismus mit seiner einseitigen Abstraction von dem irdischen Leben Jesu corrigirt und ergänzt haben lässt (S. 759 f.), auf den ursprünglichen Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums gar keine Rücksicht mehr genommen haben, die Einigung der jüdischen und der heidnischen Christenheit unter dem Einen Hirten (Joh. 10, 16) schon als völlig vollzogen voraussetzen sollte. Pfleiderer schliesst sich hier wesentlich an Albrecht Thoma an, mit dessen jetzt unverdient missachteten Werke über die Genesis des Johannes-Evangeliums ich mich schon in der Abhandlung: „Das Johannes-Evangelium alexandrinisch oder gnostisch"? (in dieser Zeitschrift 1882. IV, S. 388—455) auseinander gesetzt habe. Bei aller (nach meiner Ansicht zu weit gehenden) Hervorhebung des Alexandrinischen und Philonischen in der johanneischen Theologie verkennt doch auch Pfleiderer keineswegs ihre nahe Verwandtschaft und wesentliche Berührung mit dem Gnosticismus. Eine vorsichtige Enthaltsamkeit unterscheide die johanneische Theologie „von dem häretischen Gnosticismus, mit welchem sie sich übrigens gerade in den Lehren von Welt, Satan und zweifacher Menschenart so nahe berührt" (S. 750). Noch weniger verkennt Pfleiderer den scharfen Antijudaismus des Johannes-Evangeliums, obwohl auch er Joh. 4, 21 f. noch in der gewöhnlichen, längst und wiederholt von mir beleuchteten Weise erklärt (S. 757). Ausdrücklich bezieht er jedoch diesen Gegensatz nur auf das ungläubige Judenthum. Wer kann es aber glauben, dass der vierte Evangelist nur ungläubigen Juden Christum als des Gesetzes Ende nicht bloss im Tode (Röm. 10, 4), sondern schon während seines ganzen Lebens vorgehalten haben sollte? Und worauf anders als auf das urapostolische und urgemeindliche

Judenchristenthum, dessen Festsitte sich gerade in dem asiatischen Quartadecimanismus so standhaft behauptete, weist die nachdrückliche Angabe der Zeit des Abschiedsmahls und des Erlösungstodes hin, welche Pfleiderer selbst als eine Aenderung der ursprünglichen Ueberlieferung anerkennt? Aus welchem anderen Grunde überweist der johanneische Christus am Kreuze seine Mutter nicht an Jacobus, als weil dieser das Haupt des strengen Judenchristenthums der Urgemeinde war? Die Logoslehre ist in dem Johannes-Evangelium durchgreifender als in dem Hebräerbriefe, wo noch die Niedrigkeit der irdischen Erscheinung Jesu geblieben ist, durch das ganze Leben Jesu durchgeführt. Begründet sie aber dort die Erhabenheit der christlichen Gottesoffenbarung über die jüdische Gesetzesreligion, in welche die gläubigen Hebräer zurückfallen wollten, so wird sie auch hier mit einer Bändigung des das zu vor- und ausserchristlichen Religionsformen ausschweifenden Hellenismus nichts weiter zu thun haben, als durch die Zusammenfassung des üppigen gnostischen Aeonen-Himmels in der Einheit des göttlichen Logos als des Eingeborenen.

IV. Aber ist die Christianisirung des Hellenismus damit zu Ende, dass der vierte Evangelist die abstracte Logosidee mit der geschichtlichen Person Jesu völlig zusammengeschaut hat (S. 755)? Pfleiderer bietet uns nach dem Johannes-Evangelium als „dem reifsten Product des von Paulus schon theilweise begründeten und vom Hebräerbrief an durch den Deuteropaulinismus immer weiter entwickelten christlichen Hellenismus" (S. 755) noch allerlei Producte, welche grossentheils kaum reif genannt werden können, und kommt bei dem Ausgange des Urchristenthums selbst in eine bedenkliche Nähe der bei dem Ausgange der apostolischen Zeit so nachdrücklich abgewiesenen Abfallstheorien. Da selbst das Johannes-Evangelium der häretischen Gnosis gegenüber höchstens „eine vorsichtige Enthaltsamkeit" bewiesen hat, kann es nicht befremden, wenn das Urchristenthum nun mit der strengen Enthaltsamkeit von dem Gnosticismus oder mit dessen Ausschliessung, mit dem „antignostischen Katholicismus" (S. 787—891) ab-

schliesst. Aber Anfang und Ausgang dieses schliesslichen Gegensatzes von Katholicismus und Gnosticismus müssen doch mehrfach befremden.

Den Anfang machen die johanneischen Briefe, welche Pfleiderer (S. 791 f.) jetzt dem Johannes-Evangelium nicht mehr vorangehen, sondern mit Holtzmann nachfolgen lässt. Dass dieselben eine libertinische Gnosis, doch nicht ohne tiefe Eindrücke des Gnosticismus, bekämpfen, habe ich schon in der Schrift über das Evangelium Johannis (1849, S. 322 f.) nachgewiesen. Da lässt aber Pfleiderer in der Firma „Johannes" den eben erst durch den Evangelisten persönlichen Logosbegriff wieder aufgelöst und durch einen Monarchianismus, wie er später bei Noëtos hervortritt, verdrängt werden. Ein Rückschritt, welchen man vermeidet, wenn man diese Briefe dem Evangelium vorangegangen sein lässt.

Der antignostische Katholicismus führt ferner in seinen Schriften die Namen des Petrus und Jacobus, des Judas und Hermas, auch des Paulus und Ignatius. Das Christenthum der Urapostel und urapostolischen Männer soll das von Paulus begründete Heidenchristenthum längst verlassen, aber ihre Namen in Ehren behalten haben. Den Paulus aber soll dieses Heidenchristenthum grossentheils bei Seite geschoben haben, weil die Häretiker sich auf ihn zu berufen pflegten. So meint Pfleiderer (S. 842) auch die bekannte Thatsache erklären zu können, „dass so gut kirchliche und so gar nicht judenchristlich denkende Lehrer, wie z. B. Justin oder die Verfasser der im Folgenden zu besprechenden Schriften [2 Clemensbrief, Hirt des Hermas, Brief des Jacobus, Lehre der 12 Apostel] sich gegen den Begründer der christlichen Theologie gleichgiltig oder ablehnend verhielten". Den Namen des Paulus tragen freilich die Pastoralbriefe, welche Pfleiderer (S. 801 f.), wie auch ich, auch gegen Marcion gerichtet sein lässt. Da findet er „das Bestreben, dem Ultrapaulinismus eines Marcion den richtigen Paulus der kirchlichen Tradition als massgebende Autorität entgegenzustellen und damit der Häresie ihre gefährlichste Waffe zu entwinden". So sei der Apostel

der Freiheit zuletzt noch zum Gewährsmann des Autoritätsprincips und Stifter der Hierarchie gepresst worden (S. 823). Die Hirtenbriefe des Paulus sind aber nicht bloss antignostisch, sondern auch antijudaistisch. Diesen Antijudaismus erklärt Pfleiderer (S. 805), wie wir schon wissen, für blosse Form oder rechnet ihn lediglich der Firma „Paulus" zu.

So urtheilt Pfleiderer aber nicht bei den Briefen des Ignatius an die Magnesier und Philadelphier, wo er (S. 833) wirkliches Judenchristenthum bekämpft findet. Hier nimmt er ja wahr „solche Heidenchristen (nicht geborene Juden-), welche synkretistisch das Christenthum mit jüdischen Bräuchen und Mythen vermischten und sich dabei auf die Autorität des alten Testaments beriefen; dieselbe Richtung, welche wir auch im Barnabas- und wahrscheinlich im Hebräerbrief bekämpft fanden". Gewiss dieselbe Erscheinung, eben desshalb aber keine Synkretisten, wenn man nicht jede Verbindung des Christenthums mit dem Judenthum synkretistisch nennen will. Ein richtiges Judenchristenthum, welches sich allerdings, wie noch Justinus bezeugt, auch unter geborenen Heiden ausbreiten konnte, also noch lebenskräftig war. So steht „der katholische Pauliner" (S. 828), welcher als Ignatius schrieb, in einem doppelten Gegensatz gegen eine doketische und gegen eine judaistische Häresie (S. 854).

Wahrscheinlich ein alexandrinischer Hellenist schreibt unter dem Namen des Judas einen Brief gegen libertinistische Gnostiker (S. 835 f.). Ein anderer Hellenist erweitert dieses Schreiben zu dem zweiten Petrusbriefe. Dieser empfiehlt auch die Briefe des Paulus, in welchen manches schwer Verständliche, gleich den übrigen heiligen Schriften, von den Unwissenden und Unbefestigten zu ihrem eigenen Verderben verkehrt werde (3, 15 f.). Alttübingen hörte da einen Petriner zu Gunsten der katholischen Einigung dem Paulus und seinen Briefen, freilich nicht recht von Herzen, das Wort reden. Pfleiderer (S. 841 f.) dagegen findet hier keinen Friedensschluss des Judenchristenthums mit dem Paulinismus. „Das Verhältniss dieser urapostolischen Parteien liegt ja unserem

Briefe gänzlich fern, der es vielmehr lediglich mit dem grossen Gegensatz seiner eigenen Zeit, dem Kampf der katholischen Kirche mit der gnostischen Häresie zu thun hat". Allein der Kampf gegen den Gnosticismus musste gerade das Streben hervorrufen, den alten Gegensatz des Petrus oder der Urapostel und des Paulus endlich zu tilgen, und mit der Losung „Petrus und Paulus", welche schon der masshaltend paulinische erste Clemensbrief führt, ward der Antignosticismus zum Katholicismus. Pfleiderer nimmt hier eine zweite Art wahr, wie der katholische Hellenismus den marcionitischen wie den libertinistischen Gnostikern die Waffe der Berufung auf Paulus zu entwinden suchte. „Dieses konnte sowohl in der Art geschehen, dass man direct unter dem Namen des Paulus den katholischen Ultrapaulinismus bekämpfte, wie in den Pastoralbriefen geschah, als auch dadurch, dass man das katholische Bewusstsein unter der römischen Losung des Petrus in's Feld führte und dabei die Uebereinstimmung dieses kirchlichen Glaubens mit der rechtverstandenen Lehre des Paulus zu dem Zweck geltend machte, um den gegnerischerseits von den paulinischen Briefen gemachten Gebrauch als einen unberechtigten Missbrauch, als Missverständniss und Verdrehung der wahren Meinung des Paulus zu verwerfen." Wirklich? In diesem Falle würde man ja die Paulus-Waffe der Gnostiker erst recht geschärft haben. Ein von Petrus empfohlener und nach ihm zu erklärender Paulus würde namentlich die Marcioniten erst recht in der Ueberzeugung bestärkt haben, dass sie das wahre Verständniss des Paulus, mit welchem die Petrus-Verehrer so schwer fertig werden, besässen. Dieselbe Richtung, welche im Gegensatze gegen den Gnosticismus den schwer zu verstehenden Paulus empfiehlt, soll sich vollends so einseitig zu dem praktischen Christenthum gewandt, die lehrhafte Darstellung des chrichtlichen Glaubens so vereinfacht haben, „dass es leicht den Anschein gewinnen kann, als ob die ganze paulinisch-johanneische Theologie nicht existirte" (S. 844). Soll das keine „Abfallstheorie" sein, so gewinnt es fast den Anschein einer Rückschrittstheorie.

Dieser „christliche Hellenismus" ist in seiner antignostischen Gestaltung so weitherzig, dass er gar den Hirten des Hermas, dessen Judenchristenthum wirklich nur reines Vorurtheil verkennen kann, ebenso bereitwillig aufnimmt (S. 853 f.), wie ihm schon Ritschl's entartetes Heidenchristenthum Aufnahme gewährt hat. In dem Briefe des Jacobus, welchen Pfleiderer (S. 865 f.) gar noch später ansetzt und nach Rom verlegt[1]), schreitet dieses Heidenchristenthum in dem Undanke gegen seinen Begründer gar zu offener Bestreitung des Paulus fort, wozu die Firma „Jacobus" allerdings besser passt, als zu dem vermeintlichen Heidenchristenthum. Die Bestreitung der paulinischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben soll freilich die brennende Frage der apostolischen Zeit nicht einmal mehr berühren (S. 877). „Weil die Ultrapauliner für ihre unethische Doctrin sich auf den Buchstaben des Paulus beriefen, fiel dieser im Urtheil des antignostischen Katholiken unter dasselbe Gericht mit jenem." Dieser Ausgang des antignostischen Katholicismus soll uns gar noch über Paulus zurückführen. „Während der kleinasiatische Hellenismus die speculativen und mystischen Elemente des Paulinismus bewahrt und weitergebildet hat, sind diese der praktisch gerichteten Kirche Roms mehr oder weniger entschwunden, so dass das, was sich hier im Laufe des zweiten Jahrhunderts als katholisches Christenthum aus den Anfängen des paulinischen Heidenchristenthums herausgebildet hat, in der That sich nur wenig vom vorchristlichen Hellenismus unterscheidet" (S. 879).

Anstatt des alttübingischen Fortschritts über den ursprüng-

---

[1]) Da gehen die beiden Berliner Theologen Weiss und Pfleiderer wieder schroff auseinander. Jener setzt den Jacobusbrief, welchem er nicht das Judenchristenthum, wohl aber den Antipaulinismus abspricht, „in eine sehr frühe Epoche des apostolischen Zeitalters" und lässt ihn auf Paulus noch gar keine Rücksicht nehmen (Einl. in das N. T. S. 401 f.), dieser spricht ihm nicht den Antipaulinismus, wohl aber das Judenchristenthum ab und setzt ihn an das Ende der nachapostolischen Zeit des Urchristenthums.

lichen Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums zu der Weltgestaltung der katholischen Kirche bietet diese deuterotübingische Kritik also ein baldiges Zurücktreten des urapostolischen Judenchristenthums, eine mit Paulus beginnende Christianisirung des Hellenismus, welcher doch zum Theil die Zügel des Christenthums abstreift, zum Theil thatsächlich in seine vorchristliche Gestalt zurückfällt.

Das Förderliche auch in Pfleiderer's neuer Behandlung des Paulus, das Anregende und den freien Geist des Ganzen unterschätze ich nicht. Alttübingen habe ich auch nie für unfehlbar gehalten, vielmehr nach Kräften zu verbessern gesucht, indem ich einerseits den ursprünglichen innerchristlichen Gegensatz milderte, andererseits den Gnosticismus als eine Hauptursache der katholischen Einigung herbeizog. Aber durch diese deuterotübingische Kritik mit ihrem kurzlebigen Judenchristenthum und ihrer allherrschenden Christianisirung des Hellenismus kommen wir über das kritische Alttübingen schwerlich hinaus.

XVIII.

Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?

Von

Lic. Th., Dr. phil. **Gustav Krüger,**

Privatdocenten d. Theol. in Giessen.

Die interessante Frage, mit deren Beantwortung sich die folgenden Zeilen beschäftigen wollen, ist in neuester Zeit mehrfach aufgeworfen worden. Es handelt sich dabei um die Untersuchung, inwiefern die vier bekannten, von Cureton[1]) und

---

[1]) spic. syr. p. 52 ff.

von Otto[1]) veröffentlichten Fragmente, welche unter dem Namen des Melito, Bischofs von Sardes, gehen, diesem mit Recht zugesprochen werden können. An der Echtheit war bis vor Kurzem kaum gezweifelt worden. Weder die Herausgeber[2]) noch Ewald[3]) und Hilgenfeld[4]), die sich darüber äusserten, wollten sie dem Melito absprechen. Neuere Publicationen haben nun aber gezeigt, dass diese Fragmente eine weit verwickeltere Geschichte haben, als man bisher annehmen durfte. Es hiesse die Ausführungen Harnack's[5]), Cotterill's[6]) und Loofs'[7]) wiederholen, wollten wir hier die Details der verwickelten Ueberlieferung reproduciren und die allmähliche Auffindung aller in Betracht kommenden Sfücke darstellen. Unter Hinweis auf die genannten Schriften und Recensionen begnügen wir uns darum, den jetzigen Stand der Frage so übersichtlich, wie das bei einem solchen „Rattenkönig“ der Ueberlieferung möglich ist, darzulegen.

1) Wir besitzen in zwei Handschriften, dem cod. syr. vat. 368[8]) und cod. mus. britt. addit. 17,192[9]), einen sermo Alexandri episcopi Alexandriae de anima et corpore deque passione Domini. Die Recension desselben in cod. 17,192 ist noch nicht veröffentlicht. Doch hat man keinen Grund, an

---

[1]) corp. apol. vol. IX p. 419 ff. als Fragm. 13. 14. 15. 16. Mit diesen Ziffern werden die Fragmente im Folgenden citirt werden.

[2]) vgl. Otto p. 453.

[3]) Gött. Gel. Anzeigen. 1856. fasc. 67. S. 660.

[4]) Der Paschastreit, S. 272.

[5]) Texte und Untersuchungen I S. 264 ff.

[6]) modern criticism and Clement's epistles to virgins, with appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito Edinb. 884. Dazu vgl. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1884. Nr. 11.

[7]) in Theol. Lit.-Ztg. 1884, Nr. 24.

[8]) bei Mai, nov. bibl. patr. II, 529 ff. Ein kleines Stück des sermo, obwohl frei citirt, findet sich bei Assem. bibl. orient. III, 543 ex „Mocaffei chronico arabico“, vgl. Mai p. 529.

[9]) vgl. hierzu Cureton, corp. ignat. p. XXXIII, und Cotterill, a. a. O. p. 110.

der Identität dieser beiden Sermone zu zweifeln, und dieselbe wird darum im Folgenden vorausgesetzt werden.

2) Im cod. syr. vat. 368 ist diesem sermo ein additamentum hinzugefügt, welches uns ausserdem in mehr oder weniger veränderter Gestalt überliefert ist, und zwar a) zugeschrieben dem Alexander in cod. 12,156 a. 562 fol. 77 zweimal, das zweite Mal abgekürzt[1]); ferner in cod. vat. arab. 101[2]); b) zugeschrieben dem Melito, Bischof von Sardes, aus dessen Schrift *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* im cod. 12,156 auf fol. 70[3]), demselben Codex also, der es an anderer Stelle als Fragment aus einem Sermo des Alexander bringt.

3) Das Fragm. 15 Otto findet sich, gleichfalls in mehr oder weniger abweichender Gestalt: a) dem Melito und zwar dessen Schrift *περὶ πίστεως* zugeschrieben in cod. 12,156 fol. 76[4]), b) dem Irenäus, ebendaselbst fol. 1, doch stark verkürzt[5]); ferner im cod. syr. vat. 140 a. d. 528[6]); weiter im cod. arab. vat. 101[7]); endlich in einer jungen armenischen Handschrift[8]).

4) Das von Lagarde[9]) und Pitra[10]) edirte Fragment aus des Hippolytus Tractat de paschate zeigt Berührungen sowohl mit dem sermo als mit dem additamentum, resp. fragm. 13 Otto. Auch dies Fragment findet sich cod. 12,156 fol. 77.

---

1) vgl. Pitra, anal. sacr. IV p. 197. 432.

2) vgl. Mai, spicil. rom. III, 699 f.

3) vgl. Cureton, a. a. O. p. 52; Otto, a. a. O. 419, fragm. 13.

4) vgl. Cureton, a. a. O. 53; Otto, a. a. O. 420.

5) vgl. Pitra, spic. solesm. I p. 3 f.

6) vgl. Mösinger, mon. syr. II p. 9 (p. 11 des latein. Textes). Die Notiz über die Abfassungszeit des Codex findet sich II p. 1.

7) vgl. Mai, spic. rom. III p. 704 f. Schon Renan bei Pitra, spic. solesm. II p. LIX hat evident gemacht, dass der als Verfasser genannte Hierotheus kein Anderer sein kann als Irenäus.

8) vgl. Pitra, spic. sol. I p. 4 f. Die beiden bei Harnack, a. a. O. p. 267 noch angeführten Handschriften können als irrelevant hier fortgelassen werden.

9) vgl. Lagarde, anal. syr. p. 89.

10) vgl. Pitra, anal. sacr. IV p. 323 f.

5) Das Fragm. 16 Otto ist zum Theil wiederholt in dem fünften der bei Pitra (IV p. 433) veröffentlichten Alexanderfragmente.

Aus dieser verzwickten Ueberlieferung scheint hervorzugehen, dass sich drei Autoren für die Fragmente 13. 15 (denn um diese handelt es sich vornehmlich) gleich gut bezeugt finden, Melito, Irenäus, Alexander. Bei Fragm. 13 scheint die Sache sogar zunächst so zu liegen, dass man versucht sein möchte, den Alexander als den bestbezeugten Autor gelten zu lassen[1]). Es liegt aber auf der Hand, von welcher Wichtigkeit es für die Dogmengeschichte sein würde, wenn wir dem alexandrinischen Bischof, dem Vorgänger des Athanasius, die Fragmente zusprechen dürften. Wir waren, um die Ansichten desselben kennen zu lernen, bisher fast ausschliesslich angewiesen auf seinen Brief an Alexander von Constantinopel bei Theodor. hist. eccl. I, 3: es könnte daher auf eine für uns dunkle Periode, die Anfänge des arianischen Streits, von unseren Fragmenten aus einiges Licht fallen[2]). Dennoch wird die folgende Untersuchung zeigen, dass es sehr gewagt erscheint, aus den Fragmenten irgend etwas für Alexander folgern zu wollen, indem die höchste Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass dieselben nicht von ihm herrühren.

Da wir keinen Grund haben, an der Authenticität des von Mai mitgetheilten Sermo zu zweifeln, so werden wir unseren Ausgangspunkt am besten bei ihm suchen. Es heisst bei Mai (a. a. O. p. 529) nach einigen einleitenden Notizen: quin adeo sermonis huius duae videntur extitisse apud Alexandrinos sive apud Orientales editiones; quandoquidem in cod. syr. vat. post sermonem integrum aliud attexitur eiusdem fragmentum non sine paucis variis lectionibus[3]). Dem gelehrten Cardinal erschienen beide Recensionen so ähnlich, dass er Anfangs

1) vgl. Loofs, a. a. O.

2) vgl. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1884, Nr. 11, und siehe Dogmengeschichte II S. 194 Anm. 1.

3) Cotterill hat diese Bemerkung a. a. O. p. 109 f. unbeanstandet aufgenommen.

zweifelte, ob er die zweite überhaupt abdrucken solle. Seine Behauptung muss daher zunächst untersucht werden.

Der Sermo Alexandri, auf dessen Inhalt wir weiter unten näher zurückkommen müssen, zerfällt in zwei Theile, die schon durch den Titel de anima et corpore deque passione domini angedeutet sind[1]). Der Satz des zweiten Capitels: ecce dominus ipse suam erga nos caritatem ostendit, non verbis tantummodo, sed etiam opere, quoniam semet pro salute nostra pretium tradidit, enthält den Grundgedanken des Ganzen: die Ausführung zeigt zuerst, weshalb es nothwendig war, dass der Herr litt, und dann, welche Wirkungen sein Tod für die Menschen hatte. Der erste Theil enthält längere Bemerkungen über das Verhältniss von Seele und Leib, die ebenso gut in einem psychologischen Tractat sich finden könnten. So erscheint auch der auffallende Titel des sermo gerechtfertigt.

Das Additamentum (vgl. oben) bezieht sich nun nur auf den zweiten Theil der Predigt, der im eigentlichen Sinn von der passio Domini handelt, und zwar zeigt es auf den ersten Blick dem Text der Predigt gegenüber bedeutende Verkürzungen. Bei jeder aufmerksamen Vergleichung muss sich ergeben, dass die Predigt nichts weiter ist als eine mehr oder weniger weitläufige Paraphrase, bezw. Bearbeitung des Inhalts des Additamentum. Man muss annehmen, dass Mai eine solche Vergleichung gar nicht angestellt oder etwa durch die beinahe gleichlautenden Eingänge und den Schluss sich hat täuschen lassen: er verliess sich einfach auf die Angabe seines Codex, der auch dies Additamentum dem Alexander zuschrieb. Die variae lectiones, von denen er spricht, sind so bedeutend, dass man zu dem Urtheil kommen muss: wer den sermo verfasste, hat das additamentum nicht geschrieben.

Zunächst erscheint schon wichtig, dass sich von der in der Predigt, ihrem Charakter angemessen, sehr weit ausgeführten Schilderung der Vorgänge beim Tode des Heilandes wenig mehr findet, als etwa eine Vorlage enthalten haben könnte, die ein

---

[1]) bei Mai, C. 1—4 und 5—7.

Künstler sehr wohl zu einem farbenreichen Bilde umschaffen konnte. Zwar trägt auch das Additamentum schon einen stark rhetorischen Charakter, aber die Erweiterungen des Sermo zeigen deutlich, dass die Vorlage zum Zweck der erbaulichen Schilderung in ihm verarbeitet ist. So findet sich einmal der charakteristische Zusatz Christus homo factus aeque ac tu, welche drei Worte, direct an die Gemeinde gerichtet, im Additamentum fehlen[1]). Auf der anderen Seite scheinen manche Stellen auf Grund einer verstandesmässigen Reflexion ausgelassen. Gerade die Stellen des Additamentum, in denen am stärksten modalistische Formeln durchklingen, sind nicht in den sermo herübergenommen worden. Die ganze Ausführung iudex iudicatur et tacet; invisibilis cernitur, nec confunditur: capitur incomprehensibilis, nec indignatur: immensus mensura continetur, nec repugnat: impassibilis patitur, neque suam iniuriam ulciscitur: moritur immortalis, neque conqueritur: coelestis sepelitur, idque aequo animo fert, fehlt und ebenso die entsprechende, wenige Zeilen später: omnis creatura propter Adamum mirata est iudicatum iudicem, visum invisibilem etc. Dass gerade diese Sätze absichtlich ausgelassen sind, liegt wohl auf der Hand. Da sie gerade diejenigen sind, welche im Fragment die stärkste rhetorische Färbung tragen, so konnten sie dem Alexander nur willkommen sein. Er mied sie augenscheinlich als zu stark modalistisch.

Nun finden sich aber in der Predigt einige Zusätze, welche, da sie mit dem Grundgedanken in zu enger Verbindung stehen und im Vergleich zum Additamentum neue Gedanken bringen, nicht gut aus Gründen der rhetorischen Ausmalung und der erbaulichen Schilderung erklärt werden können. Dahin gehört

---

[1]) man vgl., wie gegen den Schluss der Predigt die in erhöhtem Ton gehaltene directe Anrede an Christus plötzlich in eine ruhige, einem systematischen Tractat entsprechende Darlegung übergeht: — — nunc quia in terram venisti figmentique tui membra quaesisti, hominem tuum suscipe, depositum recipe, imaginem tuam Adamumque tuum recupera. Tunc Dominus tertia ab obitu die resurrexit, hominem ad Trinitatis cognitionem perducens.

z. B. gleich im Anfang der Zusatz post omne mortis servitium et hominis corruptelam und id egit, ne haec (scil. creatura) perpetuum mortis ludibrium foret. Der ganze Satz: etenim Christus dum hominem personae suae copulavit, id adunavit quod separatione corporis mors disperserat. Passus est Christus, ut nos aeternum vivamus — der im Zusammenhange der Predigt unentbehrlich ist, fehlt im additamentum. Weiter findet sich Christi Höllenfahrt, die Wiedererweckung der Leiber, die Heraufführung der Seelen aus der Unterwelt im additamentum nur in leisen Andeutungen: alles dies aber steht im directen Zusammenhang mit dem ersten Theil der Rede. Da scheinen nur zwei Annahmen möglich: entweder das additamentum oder was immer die Vorlage für Alexander gewesen sein mag (siehe weiter unten), enthielt diese Beziehungen auf den ersten Theil nicht, Alexander benützte es daher nur für den zweiten Theil seiner Predigt und fügte jene Sätze zur besseren Verknüpfung desselben mit den voraufgegangenen Ausführungen hinzu; oder, und das ist das bei Weitem Wahrscheinlichere, das Additamentum ist selbst nur ein Bruchstück aus einer grösseren Schrift, die dem Alexander als Vorlage für seine ganze Predigt diente.

Hierfür lassen sich folgende Erwägungen anführen: 1) jenes oben erwähnte Fragment aus des Hippolytus Tractat de paschate enthält Stellen, die sich stark mit dem sermo berühren. Es heisst bei Hippolytus: oportet enim, ut praedicaturus iret (scil. Christus) ad eos qui in inferno detinebantur quique antea persuasi non fuerant. Quapropter, confractae tremuerunt inferni portae; portae aheneae et vectes ferrei contrita sunt; et ecce Unigenitus intravit, animarum more, cum animabus (colloquens), licet Deus Verbum incarnatum esset. Corpus enim in sepulcro positum erat, non quod erat a deitate destitutum, sed, dum carne quidem mundum custodiebat Christus, anima sua infernum spoliabat. Quemadmodum enim, cum esset in inferno, natura erat apud Deum, ita erat et in corpore et in inferno. Apprehendi non poterat, et omnia comprehendebat, ut Pater. Verum, cum voluit, apprehensus est anima et corpore, ut anima sua peteret infernum,

ne forte, cum divinitate ipso eunte, stupore solverentur inferiora terrae; sed ivit, cum animabus conversaturus, quin tamen oblivisceretur se esse Deum. Mit dieser Stelle vergleiche man die Gedanken des ganzen ersten Theiles der Predigt, im zweiten Theil aber vor Allem die Stelle: infernus luce splenduit, quoniam illuc astrum descendit. Ad inferos Dominus haud equidem corpore sed spiritu venit. Is videlicet operabatur ubique: etenim dum corpore mortuos suscitabat, spiritu animas liberabat[1]) etc. In ähnlicher Weise wie c. 7 des Sermo p. 538 ist bei Hippolytus die Auferweckung des Lazarus verwendet. Dies sind Alles Stellen der Vorlage, die das Additamentum nicht hat. Dass aber das letztere dem Hippolytus-Fragment, auch wie es vorliegt, nicht fremd ist, könnte ein Vergleich von einigen Sätzen auf p. 324 mit Ausführungen des Additamentum beweisen. Doch sind dort die Ausdrücke so allgemein gehalten, dass sie sich nicht als Beweise für die Bekanntschaft des Hippolytus mit der Schrift, aus der das Additamentum geflossen scheint, anführen lassen (siehe darüber weiter unten). Das Hippolytus-Fragment kennt also Stellen der Vorlage für den sermo, welche das additamentum nicht bietet. Was folgt daraus? Dass das additamentum nur ein Bruchstück ist. Ferner zeigt aber auch das additamentum selbst, dass es nicht lückenlos ist, dass vielmehr die Gedankenentwickelung nicht immer richtig fortschreitet, stellenweise unterbrochen scheint; vgl. z. B. den Uebergang auf p. 540 nach den von Mai in Anführungsstriche gesetzten Worten. Endlich, ist das der Fall, so dürfen wir auch wohl solche Stellen, wie die oben angeführte c. 6 init. und ebendaselbst am Schlusse, der Vorlage zuweisen.

Ein Vergleich der vier uns erhaltenen Recensionen des Additamentum führt uns bei dem Versuch, die Quelle des Alexander zu constatiren, nicht weiter. Mag die eine der an-

---

[1]) Dieser Satz ist, wenn man den ersten Theil der Predigt im Auge hält, völlig identisch mit dem oben angeführten: dum carne quidem etc.

deren näher stehen[1]), keine von ihnen kann als Quelle in Betracht kommen. Von der arabischen Version können wir sogar mit Sicherheit behaupten, dass sie den Sermo des Alexander überhaupt nicht mehr gekannt hat, obwohl sie behauptet, aus ihm extrahirt zu sein: denn die zweite Hälfte wird angegeben als entnommen ex eodem vel ex alio sermone. So hat der Verfasser die Glocke einmal läuten hören; er weiss aber nicht mehr, wo sie hängt. Hatten wir nun oben Recht, dass bereits Hippolyt jene Vorlage gekannt hat, so drängt sich die Vermuthung auf, dass jene Recension, welche das Fragment dem Melito zuschreibt, die richtige Ueberlieferung voraussetzen möchte[2]). Hier aber trägt das Fragment die Ueberschrift *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Wir bemerken schon hier, dass dieser Titel der Hypothese, Alexander möchte ein Werk des Melito benutzt haben, nicht ungünstig ist. Denn derselbe Titel findet sich bei der Predigt des Alexander wieder.

Kehren wir nun zu der letzteren zurück. Harnack (a. a. O. 268) hat, fussend auf die Wahrnehmung, dass das Fragm. 15 nur einmal dem Melito, dagegen wiederholt dem Irenäus zugeschrieben wird, die Ansicht geäussert, dass es, wenn schon Berührungen zwischen Fragm. 13 und 15 sich nachweisen lassen, dennoch nicht nothwendig sei, dass beide von einem Verfasser herrühren. Fragm. 13 könne recht gut von Melito sein, während 15 den Irenäus zum Verfasser habe. Nun zeigt uns aber ein Blick in den Sermo, dass am Schluss desselben Fragm. 15 gleichfalls benutzt ist. Es kann kein Zweifel sein, dass Fragm. 13 und 15 ursprünglich zusammengehörten. Allerdings ist Fragm. 15 überschrieben *περὶ πίστεως* und, da eine Schrift *περὶ πίστεως ἀνθρώπου* bei Eusebius als melitonisch bezeugt ist, so könnte man versucht

[1]) die im cod. 12,156 dem Melito zugeschriebene ist fast identisch mit dem additamentum, während sich das Alexanderfragment aus cod. 12,156 mit der arabischen Version zu decken scheint.

[2]) dass Hippolytus den Melito kannte, ist an sich wahrscheinlich, und, wenn er der Verfasser des „Kleinen Labyrinths“ ist, aus Eus. V, 28, 5 ersichtlich.

sein, das Fragment demselben zuzuweisen. Aber da sich uns noch ergeben wird, dass auch die anderen Ueberschriften unrichtige, resp. unvollständige sind, so darf man hierauf kein zu grosses Gewicht legen. Die Fragmente sind schlechterdings nicht zu trennen. Fragm. 16 ist aber schon durch den Umstand, dass Anastasius Sinaita aus einer (freilich sonst nicht bezeugten) Schrift des Melito *εἰς τὸ πάθος* einen Satz citirt, der sich in dem Fragmente wiederfindet, als melitonisch erwiesen [1]). Doch haben wir noch andere Gründe, welche es uns wahrscheinlich machen, dass auch dies Fragm. 16 derselben Schrift angehört, welcher 13 und 15 entstammen: 1) ist Otto p. 421 Zeile 17 ff. und 423 Zeile 1 ff. beinahe identisch mit 420 Zeile 20 ff. und 421 Zeile 7 ff.; 2) ist Fragm. 16, wie ein Vergleich von einigen Stellen bei Mai p. 536 (und zwar gerade derjenigen, in denen Fragm. 13 nicht benutzt ist) mit Otto p. 421, 28 ff. ergiebt, von Alexander gleichfalls benutzt worden; 3) hat Alexander das Fragm. 16 sicher gekannt, da sich Otto p. 422 Zeile 15—29 in Alex. fragm. 5 bei Pitra, a. a. O. p. 433 Zeile 6—13 wörtlich wiederfindet.

Was endlich Fragm. 14 betrifft, so können wir seine Zugehörigkeit zu den anderen zwar nicht strict beweisen, wohl aber ist schon bei Pitra, s. spic. sol. II p. LVIII, darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Ueberschrift de cruce recht wohl identisch sein könne mit de passione, da eine Schrift des Melito *περὶ σταυροῦ* nicht bezeugt ist, der Inhalt des Fragmentes aber vollkommen zu dem des Fragm. 16, welches sich uns als aus der Schrift *εἰς τὸ πάθος* entnommen erwiesen hat, passt. Dass der in einer der in den Fragmenten beliebten antithetischen Formeln gebrauchte Ausdruck incorporeus (quum sit incorporeus, corpus ex forma nostra texuit sibi) gegen Melito spreche (Harnack, a. a. O. S. 266), kann ich nicht finden. Denn einmal kommt derselbe Ausdruck bereits im Fragm. 13 vor, dann aber ist er im Sinne des Fragmentes

[1]) Harnack, a. a. O. 269, folgt mit Recht dieser Annahme Otto's, a. a. O. p. 457.

augenscheinlich nur verwandt, um den starken Abstand Gottes von unserer materiellen Körperlichkeit, die er in der Person Jesu Christi angenommen hat, zu bezeichnen.

Wie steht es nun aber gegenüber diesem Resultate mit jener Ueberlieferung, welche, scheinbar so einstimmig, das Fragm. 15 dem Irenäus zuschreibt? Ist unsere obige Folgerung, dass Fragm. 15 und 13 zusammengehören, richtig — und ich wüsste nicht, was sich dagegen geltend machen liesse —, so muss unsere Antwort einfach lauten: mag es als irenäisch überliefert sein oder nicht, es kann auf keinen Fall von ihm herrühren. Harnack (a. a. O. S. 267) hat, obwohl er noch der irenäischen Tradition den Vorzug giebt, bereits darauf hingewiesen, dass die Zeugen für dieselben schwerlich von einander unabhängig sind[1]. Die Texte scheinen auf einen gemeinsamen Archetypus hinzuweisen, dem gegenüber das Fragm. 15 gleich im Anfang als die ursprünglichere Fassung erscheint. Ausserdem waren Irenäus und Melito zwei Männer, die sich in ihrer theologischen Richtung sehr nahe standen und die daher wohl mit einander verwechselt werden konnten. Wie das geschah, wird sich freilich nicht mehr aufhellen lassen.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung hat sich ergeben, dass die Fragmente 13—16 mit höchster Wahrscheinlichkeit einer Schrift des Melito zuzuweisen sind. Es scheinen als Titel für eine solche Schrift in Betracht zu kommen *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* (als melitonisch durch Eusebius bezeugt) und *εἰς τὸ πάθος* (von Anastasius Sinaita dem Melito zugeschrieben). Es mag gestattet sein, hier eine Vermuthung auszusprechen, die alle Räthsel, die diese Frage aufzugeben scheint, am leichtesten lösen würde. Man sieht auf den ersten Blick, dass der Inhalt des Fragm. 13 keineswegs ein solcher ist, wie man nach dem Titel erwarten sollte. In dem ganzen Fragment ist von Seele und Leib nicht die Rede, sondern nur von dem Leiden des Herrn. Harnack, dem dies nicht ent-

---

[1]) das älteste Zeugniss für Melito scheint der cod. syr. vat. 140 vom Jahre 528 zu bringen (Mösinger, a. a. O. II p. 1).

gangen ist, hat sich nicht daran gestossen. Mir scheint nun die ganze Schwierigkeit sehr leicht gehoben, wenn wir jene oben genannten Titel mit einander combiniren und etwa annehmen, dass die in Frage kommende Schrift des Melito *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος* geheissen habe. So wunderbar und ungewöhnlich dieser Titel auf den ersten Blick berühren mag, so wenig scheint er unmöglich. Wir erinnern uns, dass der Sermo des Alexander eben de anima et corpore deque passione domini hiess. Wir fanden, dass seinem zweiten Theil eine melitonische Schrift zu Grunde gelegen haben muss, was schon an sich sehr wahrscheinlich macht, dass dasselbe für den ersten Theil angenommen werden kann. Das Fragment, welches aus der Vorlage für den zweiten Theil stammt, würde nur die Fortsetzung der dem ersten Theile zu Grunde liegenden Schrift bilden. Dann erklärt sich uns leicht sein mit dem Titel scheinbar unvereinbarer Inhalt. Hat aber die Schrift des Melito ursprünglich *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ περὶ τοῦ πάθους* (*εἰς τὸ πάθος*) geheissen, so würde sich auch erklären, wie es kommt, dass Anastasius Sinaita eine Schrift des Melito citirt, die dem Eusebius nicht bekannt war.

Der Bischof Alexander von Alexandrien hatte demnach im Anfang des vierten Jahrhunderts noch eine Schrift des Melito vollständig. Diese Schrift kennt auch Eusebius[1]). Mit der Ueberlieferung des Titels derselben scheint bei ihm nicht Alles in Ordnung zu sein[2]): es ist jedenfalls später daran corrigirt worden. Das aber, was die uns erhaltenen Fragmente, sei es nun, dass sie unter dem Namen des Melito oder Irenäus oder Alexander gehen, bieten, ist eben nur Fragment: es sind mehr oder weniger stark veränderte Auszüge aus der Schrift, die keinem der Abschreiber (der älteste Codex ist von 528) mehr vollständig vorlag.

Untersuchen wir nun an letzter Stelle noch, ob sich gegen

---

[1]) dass Hippolytus sie benutzte, haben wir oben wahrscheinlich zu machen gesucht.

[2]) vgl. Harnack, a. a. O. S. 247.

das Resultat, dass 1) unsere Fragmente dem Melito angehören, 2) die Grundlage des Sermo des Alexander auch für den ersten Theil eine melitonische Schrift gewesen sei, etwa aus dem Inhalt der Fragmente und des Sermo Einwendungen erheben lassen. Was den ersteren Punkt betrifft, so ist klar, dass die Christologie, wie sie in den Fragmenten vorgetragen wird, noch jener Zeit angehört, wo man sich nicht scheute, Formeln anzuwenden, welche zwischen Gott und Christus gar keinen Unterschied machen, wo man in naivem Modalismus an einer wechselseitigen Anwendung der höchsten Prädicate auf Gott und Christus noch gar keinen Anstoss nahm. Seit den Ignatianenn[1]) finden wir feierliche, liturgische Formeln, wie sie unsere Fragmente so zahlreich aufweisen, häufig genug. Mitunter, so bei Iren. adv. haer. III, 16, 6 und in der zweiten Hälfte des oben benutzten Hippolytus-Fragmentes[2]) treten diese Formeln in einer unseren Fragmenten[3]) so ähnlichen Gestalt auf, dass wir annehmen müssen, sie seien diesen Autoren schon aus dem Gemeindegottesdienst in dieser stereotypen Form bekannt. Diese Vermuthung wird nun noch mehr bestätigt, wenn wir unsere Melitofragmente mit der Praefatio in der Clementinischen Liturgie, die ja jedenfalls sehr alte Bestandtheile enthält, vergleichen. In diesem Gebet finden wir die auffallendsten Anklänge an unsere Fragmente, nur dass die letzteren die Prädicate, die dort Gott gegeben werden, hier Christus beilegen, was, wie wir sahen, nichts Auffallendes hat. Interessant ist besonders die Beobachtung, dass das Fragm. 15 augenscheinlich eine Bekanntschaft mit der in dem Gebet so breit ausgeführten Heilsgeschichte verräth: die kurzen Sätze: hic enim est qui Noacho fuit gubernator, ipse qui Abrahamum duxit, ipse qui cum Isaaco ligatus est, ipse qui cum Jacobo

---

1) vgl. z. B. Ign. ad Pol. III.

2) aus diesem Grunde haben wir in der früheren Ausführung kein Gewicht auf diese Berührung des Fragmentes mit dem Melitofragment 13 gelegt, aus der Loofs a. a. O. auf eine Abhängigkeit des Einen vom Anderen hatte schliessen wollen.

3) vgl. die oben angeführte Formel.

peregre fuit, ipse qui cum Josepho venditus est etc. finden wir, natürlich ausgeschmückt und zum Theil anders gewendet, in dem Gebete wieder. Auch in Sätzen wie nesciisti, Israel, hunc fuisse primogenitum dei: qui ante solem genitus est, qui ut lux oriretur, effecit, qui diem illustravit, qui tenebras dissipavit, qui primum fundamentum fixit, qui terram suspendit, qui profundum collegit, qui firmamentum expandit, qui mundum exornavit[1]), vgl. mit *σὺ γὰρ εἶ ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας καὶ ὡς δέρριν ἐκτείνας καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἱδρύσας γνώμῃ μόνῃ, ὁ πήξας στερέωμα καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας — — ἐπλήρωσας γάρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτόν*[2]) lässt sich die Berührung nicht verkennen. Derartige Beispiele, mehr oder weniger frappant, lassen sich noch mehrere aufführen. Für manche Stücke der Praefatio könnte sich somit Melito als der älteste, uns bekannte Zeuge erweisen.

Da wir nicht wissen, wie treu Alexander seine Vorlage benutzt hat, so können wir aus dem Inhalt des ersten Theils natürlich keine sicheren Schlüsse ziehen, inwiefern sich die hier vorgetragene Psychologie dem zweiten Jahrhundert zuweisen lässt. Mir scheint dagegen auch nicht der geringste Grund vorzuliegen. Wir würden hier vielleicht klarer sehen, wenn uns neben Tertullian's Schrift de anima auch desselben Tractat de carne et anima erhalten wäre. Es ist höchst wahrscheinlich, dass er in dieser Schrift den Melito benutzt hat. Ist doch seine Psychologie, wie wir sie besonders aus de anima entnehmen können, mit der im Sermo vorgetragenen ganz identisch. Ein Satz wie Tert. de anima c. 7: quid est autem illud quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem iudicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit? sagt in nuce ganz dasselbe wie die Ausführungen des sermo in c. 3 ff. Auch dort heisst es: etenim forma (scil. corpus) sub terra putris iacebat; verum-

---

[1]) Otto, p. 422, Zeile 4 ff.
[2]) Lagarde, constitutiones apostolicae p. 250, Zeile 1 ff.

tamen inspiratio illa, quae instar spiraculi vitae fuerat, corpore separata tenebroso loco detinebatur, qui infernus vocitatur. Discidium ergo erat animae a corpore; illa ad inferos relegata, hoc in pulverem resoluto — —; auch dort muss die Seele warten, bis Christus zu ihrer Erlösung in die Unterwelt herabsteigt (c. 6 sub fin.). Mit der Schilderung der Seele als Regentin und Leiterin des Körpers vergleiche man auch Tert. de an. 53, wo das Bild von der Seele als dem Fuhrmann des Körpers gebraucht ist. Die leider gleichfalls verlorene Schrift des Tertullian de paradiso hätte uns wahrscheinlich ähnliche Parallelen gebracht. Auch unser Verfasser wird der Seele eine Art von Körperlichkeit beigelegt haben in demselben Sinne, wie Tertullian c. 8.

Beweisen lässt sich hier natürlich gar Nichts; aber auch der Gegenbeweis, dass der erste Theil des Sermo in seiner Grundlage nicht dem zweiten Jahrhundert angehört, dürfte schwer zu erbringen sein. Sind unsere Vermuthungen richtig, so haben wir allerdings den Bischof von Alexandrien die Originalität seiner Predigt absprechen müssen. Ein um so hübscheres Beispiel würden wir gewonnen haben, wie man Schriften älterer Kirchenväter zu homiletischen Zwecken verwendete, wie das gewiss auch sonst oft geschehen sein mag und auf katholischer Seite noch heute dem Prediger immer wieder angerathen wird.

XIX.

Das Christenthum im Sassanidenreich[1]).

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

A. Allgemeiner Theil.

I. Einleitung: Umgrenzung und Berechtigung des Themas.

1. In der Geschichte des mittelpersischen Christenthums lassen sich drei, streng in sich abgeschlossene, Perioden unterscheiden: Erstlich die angeblich apostolische Grundlegung und die Urzeit, sodann das Christenthum, genauer die Orthodoxie, die christliche Grosskirche im Kampfe mit dem heidnischen (feueranbetenden) Staate der Sassaniden (im vierten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des fünften), endlich die Geschichte der zum Nestorianismus abgefallenen und darum mit dem Staate ausgesöhnten Kirche (von ca. 450 bis zum Untergang des Reiches durch die Araber 651).

Ich beabsichtige keineswegs, in den folgenden Blättern eine

---

1) Vgl. hierzu meinen Artikel „Christenverfolgungen“, F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie, Liefg. 3 (S. 215—288), Abschn. „Katholikenverfolgungen im mittelpersischen Reich“, S. 255 B bis 258 A, Herzog, Art. Persien, Herzog-Plitt'sche R.-E. f. prot. Theol., 2. Aufl., Bd. XI, S. 494 f., u. Jakob Burckhardt, Constantin d. Gr., 2. Aufl., S. 98—110 (gut zumal über Verfassung und Feuerdienst im Sassanidenreich!). — Nach dem Prospect der im Verlag von F. A. Perthes zu Gotha erscheinenden „Handbücher der alten Geschichte“ (s. Rückblatt von Herm. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit, Bd. II [1887]) ist die „Geschichte der Parther und Neuperser“ leider noch nicht ausgegeben, ja es scheint noch nicht einmal ein Bearbeiter dieser Geschichtsepoche gewonnen zu sein!

erschöpfende Darlegung des ganzen Sujets vorzulegen; zu diesem Masshalten veranlasst mich in doppelter Beziehung die nothwendige Rücksichtnahme auf den Leserkreis dieser Zeitschrift. Einmal will ich nur solche Partieen der mittelpersischen Kirchengeschichte behandeln, die geeignet sind, das Interesse weiterer gebildeter Kreise zu beherrschen, und dann bin ich nicht gesonnen, den sachkundigen Leser mit allzu bekannten Dingen zu behelligen. Demgemäss werde ich mich erstlich auf die Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat beschränken — für die Geschichte der inneren Entwickelung der mittelpersischen Christengemeinden fliessen die Quellen gar zu spärlich —, und weiter will ich im Wesentlichen nur die mittlere Periode zum Gegenstand meiner kritischen Erörterungen machen, und zwar weil sie, wie an und für sich, so auch im Vergleich mit den beiden anderen Epochen hochinteressant ist. Denn was die erste Periode anbelangt, so geht sie vollständig auf in unverbürgten Legenden und ist zudem eine „materia tritissima", und der dritten (nestorianischen) Periode fehlt durchaus das Moment des Kampfes mit der Reichsgewalt; sie ist durchweg localen Charakters und lässt den Zusammenhang mit der Weltgeschichte allzu sehr vermissen. Die mittlere Epoche dagegen, wegen der darin dominirenden Geschichte der wechselnden Schicksale des Christenthums im beständigen heissen Ringen mit dem heidnischen Staat per se sehr bedeutsam, wird ihrem immerhin localen Charakter entrückt durch die scharfen Reflexe, die sie erhält in Folge der Doppelbeziehungen des mittelpersischen Staates zu seinen christlichen Unterthanen einerseits und zum Römerreich anderseits, gewinnt also ein allgemein weltgeschichtliches Interesse.

2. Diesem, auch in der soeben angedeuteten Umgrenzung, gewiss unverächtlichen Sujet bin ich zum ersten Mal bereits vor einem Decennium näher getreten, als ich für die F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie der sechs ersten Jahrhunderte den Artikel „Christenverfolgungen" verfasste (s. oben S. 449, Anm. 1). Natürlich mussten die auf den Sassanidenstaat bezüglichen Partieen ganz kurz ausfallen, da sie nur einen kleinen

Theil einer höheren Einheit repräsentirten; umspannte mein Artikel doch volle 6 Jahrhunderte, umfasste er doch sämmtliche Conflicte des Christenthums bezw. des Katholicismus mit dem heidnischen resp. arianischen Staat von der Zeit der julisch-claudischen Dynastie an bis auf Julian den Apostaten und von einem Geiserich und Eurich bis auf Gelimer und Leovigild-Rekared. Seitdem habe ich das Thema, das schon damals mein volles Interesse fesselte, niemals aus den Augen gelassen, vielmehr stets weiter verfolgt und die damals gewonnenen Ergebnisse durch fortgesetzte Studien ergänzt und vertieft. Jetzt erlaube ich mir, den Lesern dieser Zeitschrift die gereifte Frucht eines Decenniums vorzulegen; dabei habe ich die Genugthuung, dass ich in der Lage bin, an allen bezüglichen Thesen, die ich einst in der „Real-Encyklopädie" aufgestellt habe, festzuhalten. Jedenfalls trete ich mit meinem erweiterten Aufsatz nicht vorschnell an die Oeffentlichkeit, getreu dem „Nonum prematur in annum" des venusinischen Sängers.

II. Blühender Zustand der christlichen Kirche (d. h. des Katholicismus, der Orthodoxie) im mittelpersischen Reiche bis zum Beginn der ersten grossen Christenverfolgung.

Im Reiche der feueranbetenden Perser (s. z. B. Theodoret. hist. eccl. V, c. 39), im Staate der Sassaniden, wurde das Christenthum, genauer die christliche Grosskirche, der Katholicismus, zumeist von den Grenzländern, von Armenien und der römischen Provinz Osrhoëne, aus verbreitet (vgl. Sozom. h. e. II, 8), vielleicht schon durch Christen, die zur parthischen Zeit — das parthische Reich wurde von den Mittelpersern (226 bis 232) gestürzt (vgl. H. Schiller, Gesch. der römischen Kaiserzeit, Bd. I, Theil 2, Gotha 1883, S. 775 ff.) — nach dem Nachbarreich sich geflüchtet hatten (s. Burckhardt, a. a. O. S. 99). Das alsbald in anderem Zusammenhang zu erörternde Schreiben, welches Constantin der Grosse an den

Perserkönig Shâpûr (Sapor) II.[1]) richtete (s. unten S. 456 f.), zeigt uns die persische Kirche in einem sehr blühenden Zustande; allenthalben gab es dort Christen (s. Euseb., vita Constantini IV, 13). Aus den Quellen der Shâpûr-Verfolgung erhellt, dass die persische Kirche ihre vollkommen geordnete Hierarchie hatte; in der Hauptstadt Seleucia-Ktesiphon oder Madain am Tigris selber residirte ein Bischof; auch im Palaste und in den höchsten Beamtenkreisen gewann das Christenthum Anhänger (Sozom. II, c. 9, 11). Die meisten Anhänger Jesu gab es naturgemäss überhaupt in den Westprovinzen, namentlich in Adiabene (Sozom. II, 12). Der vierzigjährige Friede zwischen Rom und Persien (297—337) muss der christlichen Propaganda in letzterem Reich gewaltig Vorschub geleistet haben.

III. Allgemeines über die wechselnden Schicksale der persischen Christen, zumal im 4. und 5. Jahrhundert.

1. Seit der Grossjährigkeit Shâpûr's, etwa seit 325, erhielten die Christen an den Juden, welche die Fortschritte der Kirche mit neidischen Augen betrachteten, und noch mehr an den Magiern, die ihre Privilegien bedroht glaubten, gefährliche Gegner (s. Burckhardt, S. 99). Freilich, so lange das Römerreich noch ein heidnisches war, und demgemäss bei den persischen Christen keine politischen Sympathieen für den Nachbarstaat vorausgesetzt werden konnten, blieben die verdächtigenden Einflüsterungen der Magier wirkungslos. Die Sachlage änderte sich aber gänzlich, als seit der Mitte des 4. Jahrhunderts das Christenthum mehr und mehr sich zur gebietenden Staatsreligion im römischen Reiche emporschwang; seit dieser Zeit war es zumal für die Magier, namentlich wenn,

---

[1]) „Shâpûr" ist die correcte Form des Namens, wofür die römischen Quellen, vor Allem Ammianus Marcellinus, die ungenaue Bezeichnung „Sapor" oder gar „Saporius" bieten (vgl. H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit, Bd. II, S. 237).

was sehr häufig der Fall war, beide Monarchieen sich wegen der Besetzung des armenischen Thrones, sowie wegen strittiger Grenzdistricte (Mesopotamien und die fünf Provinzen jenseits des Tigris) im Kriegszustande befanden, ein Leichtes, den Hof von Seleucia-Ktesiphon zu grausamen Massregeln gegen die Christen, die vermeintlichen geheimen Verbündeten des römischen Nationalfeindes, zu verleiten; die blutigen Verfolgungen der persischen Kirche im 4. und 5. Jahrhundert lassen sich also in erster Linie auf politischen Argwohn zurückführen. Umgekehrt traten dann erträgliche, ja entschieden günstige Zeiten für die persischen Christen ein, wenn die Sassaniden vorübergehend eine romfreundliche Politik verfolgten. Einmal indess erscheinen die politischen Factoren, die sonst für die wechselnde Behandlung der persischen Christen massgebend waren, vollständig verschoben: In die Epoche des furchtbaren Shâpûr-Sturmes (345—376 bezw. 380; s. unten B. I, S. 456—460) fällt die kurze Regierungszeit Julian's des Apostaten als Augustus (reg. Nov. 361 bis Ende Juni 363) und sein Feldzug gegen das Sassanidenreich. Wir haben da das interessante Schauspiel, dass die überaus grausame Christenverfolgung in Persien fortdauert, obgleich Rom einen entschieden heidnischen christenfeindlichen Kaiser hat, der aber den König befehdet, obgleich der letztere mit seiner Religionspolitik sympathisiren musste, insofern die persischen Christen an jenem Imperator gar keinen Rückhalt haben konnten. Im Kriege gegen diesen Kaiser waren die hartverfolgten persischen Christen sogar moralische Verbündete ihres Königs. Man darf vermuthen, dass Shâpûr, wäre dem glorreichen Vertheidiger der römischen Rheingrenze ein längeres Dasein beschieden gewesen, die Christenverfolgung eingestellt oder doch wesentlich gemildert haben würde. — Uebrigens wurden schwere Drangsale der Gläubigen mitunter durch zügellosen Fanatismus einzelner Christen geradezu provocirt.

Sehr lehrreich ist eine Parallele der persischen und der römischen Christenhetzen; ein solcher Vergleich ergibt, dass erstere noch ungleich grausamer waren als letztere: das

Raffinement der an den persischen Martyrern vollstreckten Qualen auch nur anzudeuten, verbietet die Würde der Geschichte; sogar die systematischen Verfolgungen eines Decius, Valerian, Diocletian, Galerius und Maximin II. sind harmlos in Vergleich mit der Befehdung des Christenthums durch den Sassanidenstaat. Auch sonst ergibt sich, dass die persischen Christen ungleich härtere Drangsale zu erdulden hatten als ihre Glaubensbrüder im Römerreich: Ich erinnere an die auffallend lange Dauer der Verfolgungsepochen im Sassanidenstaate; freilich wütheten auch hier die Verfolgungen nicht immer ununterbrochen fort. Ich verweise ferner auf die verschiedene Behandlung der Apostaten in beiden Reichen. Während die Römer den abtrünnigen Christen stets unbedingte Begnadigung angedeihen liessen, gingen in Persien nicht einmal die Apostaten immer straffrei aus; sie mussten mitunter gegenüber ihren überzeugungsfesten Brüdern gar das Henkeramt übernehmen, wurden also für ihren Abfall mit der äussersten Schmach belohnt! Ferner: „Der König war der erste der Magier, deren Rath und Weissagung in eine wahre Mitherrschaft übergeht. Sie lassen ihm dafür den Titel eines Gottes, und zwar von dem Range der Izeds, der Diener des Ormuzd; er ist ebenbürtig mit den Sternen und darf sich den Bruder der Sonne und des Mondes nennen. Die Christen, welche keinen Anspruch dieser Art anerkannten, erhielten in der Folge einen vielleicht noch schlimmeren Stand als im römischen Reiche, insofern hier ein dogmatischer Fanatismus herrschte, der in der römischen Vorschrift, den Kaisern zu opfern, nicht enthalten war" (Burckhardt, S. 99). In einem wichtigen Punkte indess waren die persischen Christen im Vortheil vor ihren römischen Glaubensbrüdern. Im Reiche der Sassaniden existirte nicht, wie im römischen, ein so furchtbarer gesetzlicher Strafapparat, der, seit Trajan, jeden Augenblick auch unter toleranten Kaisern gegen die Christen angewandt werden konnte; der Sassanidenstaat kannte in der That nicht jene fünffache gesetzliche Verpönung latae sententiae, wie das

Römerreich (s. meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I.“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI, [1888] H. 1 [S. 72—93], S. 81). Verfolgung oder Duldung des Christenthums war vielmehr ganz in das Belieben des einzelnen Königs gestellt; wusste er den fanatischen Hetzereien der Magier zu widerstehen, so war das Christenthum „religio licita“, wo nicht, so herrschte eine unerhört blutige Verfolgung.

2. Die persische Kirche blieb indess nur so lange von furchtbaren Stürmen Seitens des herrschenden Despotismus bedroht, als sie der mit dem christianisirten römischen Staat, abgesehen von der Regierung Constantius' II. und des Valens, welche den Arianismus beschützten, sympathisirenden Orthodoxie huldigte. Ganz anders gestaltete sich aber das Verhältniss zwischen Kirche und Staat, als erstere seit ca. 450 zum Nestorianismus übertrat, für den von Edessa aus erfolgreich Propaganda gemacht wurde. Seitdem hörten die Verfolgungen auf; denn die „chaldäischen“ Christen konnten als Adepten einer vom römischen Staat geächteten Confession nicht mehr politisch verdächtig sein; ja seit ca. 500 bis zur Vernichtung des mittelpersischen Reiches durch die Araber (651) werden die persischen Nestorianer vom königlichen Hofe sogar begünstigt, dessen eifrige und nützliche Verbündete sie in den Kämpfen des Chosroes I. Nuschirwan und seines Enkels gegen das oströmische Reich waren[1]).

[1]) Vgl. Gibbon, Geschichte des ..... Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von Sporschil, Bd. IX, 2. Aufl., Leipzig 1844, S. 234—239, K. Hase, K.-G., 10. Aufl., S. 145. L. v. Ranke, Weltgeschichte Th. V, Abthlg. I, 1884, S. 13—18. Räthselhaft erscheint die Geschichte des Prinzen Nushizad, eines Sohnes Chosroes I. (reg. 531—579), dieses mittelpersischen „Harun al Raschid“ (vgl. Gibbon, Bd. VIII, C. 42, S. 261, Anm. f, Sporschil'sche Uebersetzung, 2. Aufl., Leipzig 1844: „Nuchizad, ein Sohn Nuschirwans, war Christ, Rebell und — Märtyrer“). Mir vorbehaltend, später bei mehr Musse näher auf dieses interessante Sujet einzugehen, halte ich es schon jetzt nicht für wahrscheinlich, dass der grosse Perserkönig gar in seiner Familie einen christlichen Martyrer geschaffen habe. Denn zunächst kann der

B. Specieller Theil.

I. Der Shâpûr-Sturm.

1. Der blühenden christlichen Kirche drohten Seitens des gewaltigen Königs Shâpûr II., dieses „purpurgebornen" Monarchen par excellence, der ebenso viele Jahre regierte, als er lebte (310—380) (s. Burckhardt, S. 102), seit Beginn seiner Grossjährigkeit ernstliche Gefahren. Denn schon zur Zeit des Concils von Nicäa (325) „führte er", kaum zum Jüngling herangereift, eine religiöse Revolution durch und erklärte das Avesta (also den Feuerdienst) für das alleinige Evangelium" (H. Schiller, Bd. II, S. 237). Etwa ein Decennium später, nach der Zeit ernster Sammlung der militärischen Kräfte des Reiches, verrieth er unzweideutig die Absicht, den schmachvollen, den Sassaniden durch Diocletian im Jahre 297 aufgezwungenen, Frieden zu kündigen und sich Mesopotamien, sowie die fünf Provinzen wieder zu holen: Noch der alternde Constantin musste sich zu einem Defensivkrieg an der Ost-

---

Prinz nach dem ganzen historischen Context doch nur zum Nestorianismus übergetreten sein; diese, von dem römischen Rivalen geächtete, Secte war aber damals bereits mit dem Sassanidenstaat verbündet! Und dann zwingt uns das, was wir sonst über Chosru's persönliche Stellung zum Christenthum wissen, jene Combination zu verwerfen: „Eine offenbare Erdichtung ist es, wenn man erzählte, Chosru habe sich selbst taufen lassen. Er stand auf den Confinien der Auramazdareligion und des Christenthums. Dass dies letzte besser begründet war als die erste, scheint ihm nicht entgangen zu sein, allein den Schritt, vom Heidenthum abzufallen und zum Christenthum überzutreten, hätte er nicht gewagt; er hätte gefürchtet, den Boden unter seinen Füssen zu verlieren. Den Krieg mit dem byzantinischen Reiche sah er ungern. ...... Eine auf dem alten persischen Boden erwachsene, ihren Kreis mit Einsicht umspannende, durchaus rationelle Natur, den meisten altpersischen Königen und den früheren Sassaniden bei Weitem überlegen; man kann ihn unbedenklich dem ersten Darius zur Seite stellen" (v. Ranke, a. a. O. S. 17 f.).

Diese Ausführungen über den persischen Nestorianismus zugleich die Ergänzung einer Lücke in dem betreffenden Abschnitt meiner „Christenverfolgungen", S. 255—258.

grenze rüsten, wurde aber mitten in seinen Vorbereitungen vom Tode überrascht (21. Mai 337)[1]). Der „erste christliche" Kaiser hatte also Grund genug, für die Zukunft der persischen Kirche besorgt zu sein und in einem officiellen Schreiben, welches er wenige Jahre vor seinem Ableben (um 334), als äusserlich wenigstens noch Friede und Freundschaft zwischen beiden Reichen herrschte, dem Sassaniden seine christlichen Unterthanen warm zu empfehlen (bei Euseb. vita Constantini IV, 13). Augenblicklich lag indess noch keine Behelligung der mittelpersischen Christenheit vor. Shâpûr selbst setzte auch nach erlangter Grossjährigkeit lange Zeit der christlichen Propaganda gar kein Hinderniss entgegen. Mehr lässt sich freilich aus den allgemein gehaltenen, höflichen Redensarten Constantin's in seinem Schreiben an den Monarchen nicht schliessen[2]); denn noch war der Römerstaat kein christlicher oder vielmehr seine Christianisirung war erst in der Entstehung begriffen; noch konnte man also die persischen Christen nicht geheimer Sympathieen mit dem feindlichen Nachbarreich bezichtigen.

2. Erst um 345, als das Römerreich im Zusammenhang mit der systematischen Befehdung des Heidenthums mehr und mehr ein christlicher wurde, erregte Shâpûr die erste persische Christenverfolgung, indem er dem Drängen der Juden und Magier nachgab, die ihm den Bischof Symeon von Seleucia-Ktesiphon als politischen Freund der Römer denuncirten

---

[1]) Anonymus Valesii de Constantino § 35, ed. Gardthausen ad calcem des Ammianus Marcellinus, vol. II, Lipsiae 1875, S. 289: „Constantinus cum bellum pararet in Persas ..... obiit", Eus. vita Constant. IV, 61—64; weitere Quellenbelege und alles Nähere bei Burckhardt, S. 339, und H. Schiller, a. a. O. S. 237 nebst Anm. 5 das.

[2]) „τούτους (scil. χριστιανοὺς) τοιγαροῦν, ἐπειδὴ τοσοῦτος εἶ, σοὶ παρατίθεμαι, τοὺς αὐτοὺς τούτους, ὅτι καὶ εὐσεβείᾳ ἐπίσημος εἶ, ἐγχειρίζω· τούτους ἀγάπα ἁρμοδίως τῆς σεαυτοῦ φιλανθρωπίας" κ.τ.λ. Ich interpretire diese Stelle im Anschluss an Ruinart, Acta mart. sincera, Ratisbonae 1859, S. 584, § 2.

(Sozom. hist. eccl. II, 9)[1]), mit denen bekanntlich der Monarch Jahrzehnte lang um den Besitz Armeniens, Mesopotamiens und der fünf transtigritanischen Provinzen die erbittertsten Kämpfe ausfocht[2]). Im ersten Verfolgungsjahre wurden die Christen durch unerträglichen Steuerdruck bedrängt und ihrer Kirchen beraubt, die der Zerstörung anheimfielen; Symeon und noch 100 andere Geistliche, Bischöfe und Priester wurden wegen verweigerter Sonnenanbetung enthauptet; dasselbe Loos traf auch einen hohen Palastbeamten, den Eunuchen Usthazades; ein anderer hoher Beamter, Pusices, erlitt dagegen eine qualvolle Todesstrafe (Sozom. II, 9—11). Im nächsten Jahre wurden in Folge eines verschärften Edictes, welches alle Christen dem Henkerbeil überlieferte, also noch schneidiger war als das decianische Christenedict und das vierte diocletianische von 304, worin zwar allgemeiner Opferzwang verfügt und der Grundsatz ausgesprochen war, die standhaften Anhänger Jesu sollten auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden, aber wenigstens nicht auch formell die Todesstrafe verhängt war[3]), unzählige Gläubige dem Tode geweiht, bis endlich die Hinrichtung des Eunuchen Azadas, der ein Liebling des Königs war, bei diesem einen erschütternden Eindruck hervorrief, so dass er die Verfolgung auf die Geist-

---

[1]) Ich folge der wohlbegründeten Chronologie Ruinart's, a. a. O. S. 584 f., § 2.

[2]) Amm. Marc. ed. Gardthausen, XV, 13. XVI, 9. XVIII, 4—10. XIX, 1—9. XX, 6, 7, 11. XXI, 12. XXIII, 2—5. XXIV. XXV, 1—10. XXVII, 12. XXX, 2. In der trefflichen Darstellung dieser Kriege bei H. Schiller, Bd. II, S. 241 ff. 316 f. 319. 340 ff. 345 f. 393 f. 399. 410 vermisse ich eine kurze Erwähnung der Christenverfolgung Shâpûr's, die doch mit seinem Antagonismus gegen Rom im Causalnexus stand.

[3]) Das Blutedict des Kaisers Decius (reg. 249—251) allgemein charakterisirt durch Cyprian. Epist. 55 Antoniano, ed. Hartel, S. 630 f. (s. auch Cypr. Ep. 22); das 4. diocletianische erwähnt: Euseb. Mart. Pal. c. 3 (vgl. meine „Christenverfolgungen“, S. 233—238. 243—249 und meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I.“, a. a. O. S. 81 f.

lichen einschränkte. Aber auch diese gemilderte Verfolgung entsprach immer noch dem furchtbarsten Stadium der systematischen römischen Befehdungen der Kirche, dem (zweiten) Edict des Kaisers Valerian vom Jahre 258 [1]) und dem dritten diocletianischen vom Jahre 303 [2])! Jetzt wurden zahlreiche Kleriker hingerichtet; so erlitten Sadoth, Symeon's Nachfolger, nebst vielen Priestern, Mönchen und Nonnen, zusammen 129 Personen, auf einmal die Todesstrafe (vgl. Acta s. Sadoth bei Ruinart, Acta martyrum S. 592 ff., mit Sozom. II, 11. 12). Dass die Verfolgung noch in diesem Stadium sich bisweilen auch auf Laien erstreckte, erhellt nicht nur aus dem Martyrium der hl. Tarbula, einer Schwester Symeon's (vgl. Sozom. II, 12 mit Acta s. Tarbulae, Ruinart, S. 590 ff.), sondern auch aus der im Wesentlichen authentischen „Passio s. Bademi abbatis" c. II (Ruinart, S. 621 ff.).

Der Shâpûr-Sturm wüthete 35 Jahre lang bis zum Tode des Königs (380) (s. Passio s. Bademi l. c.); noch im Jahre 376 wurde der Abt Bademus hingerichtet; das Henkeramt musste ein Apostat Namens Nersan übernehmen („Passio" l. c.)! Von 376 ab wurde aber die Verfolgung milder; denn die Schüler des Martyrers Bademus wurden bis zum Tode des Monarchen bloss in Haft gehalten. Der heldenmüthige Monarch, dessen Thatkraft an die Recken der Tafelrunde gemahnt, mag am Abend seiner langen sturmbewegten und, abgesehen von der Makel der Christenverfolgung, durchweg glorreichen Laufbahn, wie über den römischen Erbfeind, den er in den letzten Jahren nur noch lässig bekämpfte — er scheint nicht einmal die Katastrophe von Adrianopel zu ernstlichen Aggressionen benutzt zu haben [3]); hatte er doch die

---

[1]) bei Cypr. Ep. 80, ed. Fell, S. 332 f., s. die Details in meinen „Christenverfolgungen", S. 240 f.

[2]) vgl. Euseb. hist. eccl. VIII, 6; mart. Palaest. exord., meine „Christenverf.", S. 243—249 und meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I.", S. 81 f.

[3]) Der Monarch begnügte sich mit einem Raubzug nach Kappadokien und Syrien (s. H. Schiller, S. 410).

Nachbarn um die wesentlichen Errungenschaften des Friedens von 297 gebracht, — so auch über die Christen einer ruhigeren Stimmung Raum gegeben zu haben.

II. Die vierzigjährige Friedensepoche der persischen Kirche unter Shâpûr's II. nächsten Nachfolgern (380—421), zumal unter Isdigerd I.

Nach Shâpûr's Ableben erfreute sich die persische Kirche unter den Königen Ardeschir (Artaxerxes) II. (reg. 380—384)[1], Shâpûr III. (384—389), Varahrâm (Vararanes) III.[2] (389—400) und vor Allem unter Isdigerd (Jetzgerd) I. (400—421) eines 40jährigen Friedens (vgl. Passio Bademi c. III, Socr. VII, 8. 18, Theodoret. V, 39 mit Agathias, Histor. IV, 26, ed. Bonn.[3]). Diese Duldung der Christen hing mit der romfreundlichen Politik der Herrscher zusammen, die freilich Seitens der beiden nächsten Nachfolger des grossen Sapor durch Schwierigkeiten im Innern des Reiches, durch Bürgerkriege und andere äusserliche Vorgänge bedingt war. Die eminente Christenfreundlichkeit Isdigerd's, welche die mehr indifferente Toleranz seiner drei Vorgänger weit überragte, lässt sich indess noch auf andere Motive zurückführen, wie denn auch seine römischen Sympathieen absolute, unbedingte waren. Alles Nähere ergibt die jetzt folgende detaillirtere Darstellung.

1. Ardeschir II., Shâpûr's II. Halbbruder, „war offenbar durch sofort ausbrechende innere Kämpfe und einen Krieg mit Armenien in Anspruch genommen" (H. Schiller, II,

---

[1]) „Ardeschir" ist die correcte Form dieses Namens (s. H. Schiller, S. 410).

[2]) „Varahrâm" ist die correcte Form dieses Namens (s. H. Schiller, a. a. O.).

[3]) Der Byzantiner Agathias (Hist. IV, 26. 27) gibt die authentische Zeitfolge und Genealogie der uns in dieser Studie interessirenden Sassaniden; er hat sie durch Vermittelung des Dolmetschers Sergius aus persischen Geschichtsbüchern geschöpft (vgl. IV, 30). Diese Bemerkung gegen H. Schiller's a. a. O. von der meinigen etwas differirende Chronologie.

S. 410) und hatte daher alle Ursache, wie mit Rom, so auch mit den Christen in Friede und Freundschaft zu leben. Dieser Situation entsprach es, dass der neue Monarch gleich nach seinem Regierungsantritt den letzten noch im Kerker schmachtenden Opfern der Shâpûr-Verfolgung, den Schülern des Martyrers Bademus, nicht bloss die Freiheit schenkte, sondern auch die Erlaubniss ertheilte, ihre Religion auszuüben (vgl. Passio s. Bademi c. III). Uebrigens wurde Ardeschir, wie es scheint, schon nach vierjähriger Regierung wegen seiner Grausamkeit gestürzt (vgl. Güldenpenning und Ifland, Der Kaiser Theodosius der Grosse, Halle 1878, S. 127 und Schiller, a. a. O.).

2. Noch mehr Veranlassung hatte Shâpûr III., der Sohn des grossen Shâpûr, mit den Römern und consequent auch mit seinen christlichen Unterthanen friedliche Beziehungen zu unterhalten: „Dieser Fürst sah jetzt am Tigris eine römische Macht aufgestellt, wie sie seit Julian's Zeiten nicht wieder im Osten erschienen war. Seine eigene kaum begonnene Herrschaft bedurfte wohl noch sehr der inneren Befestigung, bevor er sich in einen Kampf mit dem alten Erbfeinde einlassen konnte. Zudem wusste er, dass in Constantinopel ein thatkräftiger Kaiser (Theodosius der Grosse) auf dem Throne sass, wohl fähig, ihm noch ernstere Gefahren zu bereiten, als Julian seinem Vater" (Güldenpenning und Ifland, a. a. O.). Und so erschien denn noch im Jahre 384 eine Gesandtschaft des Königs mit reichen Geschenken — sie überbrachte dem Kaiser Edelsteine, serische Gewande und wilde Thiere für die Circusspiele — zu Byzanz, natürlich nicht um geradezu um Frieden zu bitten, wohl aber um dem Wunsche des persischen Herrschers, den Frieden zwischen beiden Reichen aufrecht zu erhalten, Ausdruck zu verleihen[1]). Später, jedenfalls noch bei Lebzeiten Shâpûr's, wurde unter Vermittelung des später so

[1]) Vgl. Pacatus, Panegyricus Theodosio Augusto dictus, edit. Bipont., c. 22, S. 398 f. („Persis ipsa ..... quidquid unquam in principes nostros inclementius fecit, excusat obsequio. Denique ipse ille rex ejus, dedignatus antea confiteri hominem, jam fatetur timo-

berühmten romanisirten Vandalen Stilico in der persischen Residenz ein förmlicher Friedensvertrag abgeschlossen[1]).

3. Auch unter Varahrâm III. erlitt das friedliche Doppelverhältniss Persiens zu Rom und den Christen keine Störung (s. Schiller, a. a. O.).

4. Während aber die drei nächsten Nachfolger Shâpûr's II. die Christen in erster Linie nur aus politischer Klugheit schonten, war der edle Isdigerd I., ein mittelpersischer „Constantius I." (s. meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I.", zumal S. 73—77), jedenfalls die anziehendste Erscheinung in der ganzen Reihe der Sassaniden, aus Ueberzeugung der aufrichtigste und wohlwollendste Christusfreund und Christenbeschützer. Diese lebhaften Sympathieen des Monarchen für die Anhänger Jesu lassen sich auf drei Factoren zurückführen:

a. Isdigerd's Freundschaft für Rom war keineswegs bloss eine politische, wie die seiner Vorgänger, sondern eine durchaus aufrichtige, mit seinem innersten Wesen zusammenhängende. Ganz entgegen den persischen Traditionen, bewies er dem jungen oströmischen Kaiser Theodosius II. stets das aufrichtigste Wohlwollen, war stets so romfreundlich, dass die Sage entstehen konnte, er sei vom Kaiser Arcadius zum Vormund seines minderjährigen (achtjährigen) Sohnes Theodosius II. testamentarisch eingesetzt worden (s. Socrat. VII, 8. 18, Procopius, de bello Persico I c. 2, ed. Bonn., Agath. IV, 25—27).

b. Isdigerd ist von Hause aus tolerant veranlagt: Die

---

rem, et in his te colit templis, in quibus colitur: tum legatione mittenda, gemmis sericoque praebendo, ad hoc triumphalibus beluis in tua esseda suggerendis, etsi adhuc non est foederatus, jam tamen tuis cultibus tributarius est"), weitere Belegstellen und die Details bei Güldenpenning-Ifland, S. 127 f.

[1]) Vgl. Claudianus, de laudibus Stilichonis l. I, v. 51—69, wo es u. A. heisst: „vix primaevus eras (sc. Stilicho) pacis cum mitteris auctor Assyriae". Diese entscheidende Stelle lassen Güldenpenning-Ifland und H. Schiller auffallender Weise völlig unberücksichtigt!

drückende Mitherrschaft der Magier ist ihm ein Greuel; er allein von allen Sassaniden sucht sich der Anmassungen dieser Priesterzunft zu erwehren. „Er lässt seinen Sohn (Varahrâm) ferne vom Hofe durch einen götzendienerischen, später zum Christenthum bekehrten, Araber, den Häuptling Noman von Hira, erziehen; allein der Prinz wird in der Folge nicht anerkannt, ‚weil er arabische Sitten angenommen habe', und muss mit einem von den Grossen aufgestellten Gegenkönig, Kesra oder Khosru, im eigentlichen Sinne des Wortes um die Krone streiten. Unweit der Residenz Madain wird die Tiara der Sassanidenherrscher zwischen zwei hungrige Löwen gelegt, und es wird gefragt, welcher von beiden Thronbewerbern zuerst danach greifen dürfe. Kesra lässt dem Bahram-gur (-Varahrâm IV.) gerne den Vortritt, und dieser tödtet die beiden Löwen und setzt sich sofort die Krone auf" (Burckhardt, a. a. O. S. 100 f.).

c. Römerfreund aus Ueberzeugung, von Hause aus völlig frei von dem Fanatismus der Feueranbeter und demgemäss von Anbeginn tolerant gegen das Christenthum, wurde er seit 412 unter dem Einflusse des mesopotamischen Bischofs Maruthas der entschiedenste Beschützer und Freund der Christen (Socrat. VII, 8. 18).

Isdigerd wusste, unterstützt von seinem natürlichen Scharfsinn und seinem lebhaften Gefühl für Recht und Billigkeit, die abscheulichen Intriguen der Magier, die damit bezweckten, die Anhänger Jesu dem König als mit dem Fluche der Gottheit belastete Geschöpfe zu verdächtigen, zu entlarven und gebührend zu bestrafen. Dergleichen Enthüllungen steigerten nur seine Freundschaft für die Verehrer Jesu, und so starb er denn „so zu sagen als Christ" (Socrat. l. c.).

III. Die zweite grosse Christenverfolgung unter den Königen Varahrâm IV. und Isdigerd II.

wüthete, freilich mit Unterbrechungen, etwa dreissig Jahre lang und überbot noch den Shâpûr-Sturm an Furchtbarkeit, was abscheuliche Todesstrafen und raffinirte Folterqualen betrifft.

1. Varahrâm IV. (reg. 421—441, vgl. Agath. IV, 27), Isdigerd's Sohn und Nachfolger, wurde in Folge des verfehlten Versuches seines Vaters, sich in ihm einen ihm selber homogenen, von der Mitherrschaft der Magier emancipirten, toleranten Nachfolger zu erziehen bezw. durch einen christianisirenden Araber erziehen zu lassen — das wohlgemeinte Experiment hätte dem Sohne beinahe den Thron gekostet (s. oben S. 463) — in eine ächt nationale oder vielmehr fanatische rom- und christenfeindliche Politik hineingedrängt. Dieser Fürst, der wegen seiner unerhört blutigen Christenverfolgung in den Annalen der Kirchengeschichte eine überaus düstere Rolle spielt, gilt übrigens als mittelpersischer National- und Sagenheld: „Der siegreiche Krieg, welchen Bahram-gur (d. h. eben unser Varahrâm IV.) gegen sie (die Ephthaliten oder sog. weissen Hunnen) führte, gehört mit zu den vielgestaltig erzählten Abenteuern, aus welchen sein Lebensroman zusammengesetzt ist; immerhin wird die Thatsache, dass er die Nomaden wieder über den Oxus zurücktrieb, ihre Richtigkeit haben" (Burckhardt, a. a. O. S. 103 f.).

2. Varahrâm IV. erliess neue Blutedicte gegen die Christen; hierzu veranlasste ihn jedoch wohl weniger der Einfluss der Magier, als der wilde Fanatismus des Bischofs Abdas von Seleucia-Ktesiphon, der einen Feuertempel zerstörte und wegen seiner Weigerung, denselben wiederherzustellen, die Todesstrafe erlitt (Socr. VII, 8. 18, Theodoret. V, 39)[1].

Diese neue Christenverfolgung, mit der Hinrichtung des verwegenen Asceten und der Zerstörung der Kirchen anhebend (421), nahm bald einen so furchtbaren Charakter an, dass viele Gläubigen über die Grenze flüchteten und unter Vermittelung des Bischofs Atticus von Byzanz den Beistand des Kaisers

[1]) Diese verwegene That eines fanatischen Asceten habe ich bereits früher, aber in anderem Zusammenhang, verwerthet (siehe meinen Aufsatz „Züge altchristlicher und mittelalterl. Ascese", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX (1886), H. 3 (S. 319—360) S. 328. — Nach dem soeben Gesagten behauptet Herzog a. a. O. S. 494 mit Unrecht: „Auch der König Bahram IV. ... zeigte sich als Freund der Christen, bis Abdas ... einen Feuertempel zerstören liess."

Theodosius II. nachsuchten und erhielten (vgl. Augustin., De civitate Dei XVIII c. 52, Theod. l. c., Socr. VII, 18). Die ehrenhafte Weigerung des jugendlichen Imperators, seine Schützlinge auszuliefern, verwickelte ihn in einen Krieg mit Persien; Varahrâm, wiederholt besiegt, sah sich schon im Jahre 422 genöthigt, mit dem überlegenen Gegner Frieden zu schliessen. Nach Procop. I, 2 und Agath. IV, 27 wäre es allerdings damals nur zu einer unbedeutenden kriegerischen Demonstration Seitens des Perserkönigs gekommen, aber der Bericht des älteren Autors Socrates (VII, 18. 20) ist doch wohl vorzuziehen. In Folge jenes Vertrages hörte auch die persische Christenverfolgung auf (August. l. c., Socrat. VII, 18. 20).

3. Aber nach einiger Zeit wurde sie wieder erneuert und wüthete unter Varahrâm und seinem Nachfolger Isdigerd II. (reg. 441—458 bezw. 459), freilich mit Unterbrechungen, noch etwa bis 450 fort (Theod. l. c., verglichen mit Agath. IV, 27).

Während dieser fast 30jährigen Befehdung der Kirche kamen unerhörte Martern zur Anwendung. Berühmt ist das Martyrium des Diacons Benjamin; er hat übrigens seine qualvolle Hinrichtung durch zügellosen Fanatismus selbst herbeigeführt; die von Varahrâm gewährte Begnadigung wurde von ihm ohne ausreichenden Grund verscherzt (Theodoret. V, 39). Erwähnenswerth ist auch das Bekenntniss des persischen Prinzen Hormisdas, der zum Kameeltreiber degradirt und später verbannt wurde (Theod. l. c.).

Anhang.

Beilage: Isdigerd I. oder erst Varahrâm IV. der Urheber der zweiten persischen Christenverfolgung?

1. Dass die Kündigung des 40jährigen Friedens zwischen Kirche und Staat im Sassanidenreich Seitens des letzteren schon

im Laufe des Jahres 421 erfolgte, ist unzweifelhaft. Controvers ist aber, ob schon Isdigerd wenige Monate vor seinem Tod die Verfolgung eröffnet hat, oder ob erst sein Sohn und Nachfolger Varahrâm gleich nach seinem Regierungsantritt, noch im Jahre 421, dem Christenthum den Krieg erklärt hat. Dieser Streitfrage liegt ein psychologisches Interesse zu Grunde; es ist die Frage: Hat der so tolerante Isdigerd selber am Abend seiner Laufbahn seine bisher stets rühmlich verfochtene Politik religiöser Toleranz schmählich verleugnet, hat die Religionspolitik des feueranbetenden Monarchen gegenüber seinen christlichen Unterthanen einen traurigen Ausgang gehabt, ähnlich wie die Religionspolitik eines anderen toleranten Fürsten, des Arianers Theoderich des Grossen, gegenüber seinen katholischen Unterthanen ein Ende mit Schrecken genommen hat, oder hat erst sein in die Rolle eines Christenfeindes durch eine eigenthümliche Verkettung des Schicksals hineingedrängter Sohn die 30jährige Befehdung der Kirche eröffnet?

2. Der Cardinal Baronius (Mart. Rom. s. 31. Martii [Coloniae 1603], S. 210), Pagi (Critica in Baronii annales II, S. 83), Ruinart (Acta mart., S. 620 f., § 2), Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. XII, S. 356 ff., Paris 1707), Gibbon (Bd. V, deutsche Uebersetzung, Wien 1790, C. XXXII, S. 488), Schröckh (K.G. VII, S. 361—370, Leipzig 1785) und H. Weissenborn („Isdigerdes" bei Ersch und Gruber, Allg. Encyklop., Sect. II, Theil 24, S. 328 und Anm. 24 das.) bringen die Zerstörung des Feuertempels und die Anfänge der grossen Verfolgung noch mit der letzten Regierungszeit Isdigerds in Verbindung. Für diese Annahme kann man sich aber weder auf August. l. c., wo der Verfolger nicht genannt wird, noch kaum auf das schwache Zeugniss des Mönches Cyrillus berufen, der freilich in seiner „Vita Euthymii" den Isdigerd nennt; man kann nur Theod. V, 39 dafür geltend machen. Aber diese Angabe ist sicher unrichtig; es steht ihr die wiederholte und bestimmte Versicherung des Sokrates (VII, 8. 18), also einer völlig gleichwerthigen Quelle, gegenüber, Isdigerd hätte niemals

einen christenfeindlichen Act verübt und sei beinahe als Christ gestorben. Zudem entspricht dieses entgegengesetzte Zeugniss durchaus dem historischen Zusammenhang. Isdigerd war, im Gegensatz zu seinem Nachfolger, stets entschieden romfreundlich gesinnt (s. oben S. 460—463). Mit Recht versetzt also Samuel Basnage (Annales politico-ecclesiastici (III, S. 298 f., § I) die Verbrennung des Feuertempels und die für die Kirche verhängnissvollen Consequenzen dieser That eines einzelnen fanatischen Asceten erst in die Regierungszeit Varahrâm's IV.

3. Gibbon versetzt, wie schon erwähnt, die Anfänge der grossen Verfolgung noch in das letzte Regierungsjahr Isdigerds I., lässt aber Socrat. VII, 8. 18 vollständig unerörtert. Baronius meint zwar in seinem Mart. Rom. l. c., Varahrâm hätte nur die bereits von seinem Vater begonnene Verfolgung fortgesetzt, in seinen „Annales eccles. (T. V, S. 396 ad annum Chr. 420, §§ XV—XVIII, Venet. 1708) ist er indess zweifelhaft, ob Isdigerd, oder Varahrâm die Verfolgung begonnen habe; er begnügt sich hier, die entgegengesetzten Berichte des Socrates und Theodoret einfach zu reproduciren.

Schröckh (VII, S. 361—370) statuirt gar eine zweimalige Christenverfolgung unter König Isdigerd! Zuerst nimmt er ohne Grund an, derselbe hätte vor Beginn seiner Beziehungen zu Bischof Maruthas, also vor 412, seine christlichen Unterthanen unterdrückt, und vertritt, gestützt auf Theod. V, 39 und zwei Stellen des Bischofs Maruthas von Martyropolis (bei Assemani, Biblioth. Orient. Clement. Vatic. T. I, S. 181 f.), die immerhin sehr gewagte Meinung, „dass die Verfolgung allerdings unter dem Isdigerd entstanden, aber von ihm bald wieder aufgehoben (sic!) und von seinem Sohne desto mehr verlängert worden sei". Sehr mit Recht entscheidet sich aber Schröckh (S. 372) dahin, „dass die Verfolgung auch nach 422, d. h. nach Abschluss des erneuten Friedensvertrages zwischen König Vararanes und dem oströmischen Kaiser Theodosius II., von Zeit zu Zeit noch öfters ausgebrochen, ohne allgemein oder sehr furchtbar zu sein". Eine Synode, die angeblich im Jahre 410 unter

dem Vorsitze des Patriarchen Isaak von Seleucia-Ktesiphon in dieser Residenz der Sassaniden stattfand, und der 40 persische Bischöfe nebst Maruthas beigewohnt haben sollen (vgl. die alte Vita des Erzbischofs Isaak bei Assemani l. c. T. III, S. 366), wird von Hefele (Conciliengeschichte, Bd. II, 2. Aufl., S. 102 f.) mit unwiderleglichen Argumenten als apokryph nachgewiesen. Gegen die Historicität jener Synode spricht übrigens auch noch die im Assemani'schen Bericht dominirende Voraussetzung von einer, der persischen Mission des Maruthas vorhergehenden, grausamen Christenverfolgung des Königs Isdigerd.

Man hat also an der These festzuhalten, dass der „mittelpersische Constantius I.“ bis zum letzten Athemzug seiner hochherzigen Toleranz des Christenthums treu geblieben ist. Insofern aber war er gegenüber seinem wenigstens thatsächlichen römischen Vorbild im Nachtheil, als sein Sohn und Nachfolger trotz der ehrenhaften Bemühungen des Vaters, ihn antimagisch, d. h. im Sinne der religiösen Duldsamkeit, zu erziehen, eine entschieden national-fanatische christenfeindliche Politik verfolgte, Constantius dagegen den „ersten christlichen“ Kaiser zum Nachfolger hatte, der das vom Vater ruhmvoll begonnene Werk der Toleranz bis zur vollständigen Emancipation des Christenthums vom altheidnischen Staate fortsetzte!

XX.

Zu Apollinarios von Laodicea.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

I. Zu den dogmatischen Bruchstücken des Apollinarios.

Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass es erst dann möglich sein wird, von der Schriftstellerei des Apollinarios im Allgemeinen eine deutlichere Vorstellung zu gewinnen und über dieses bedeutendsten Kirchenlehrers des 4. Jahrhunderts theologische Entwicklung im Besonderen ein zutreffenderes Urtheil, als bisher verstattet war, abzugeben, wenn in seine schriftstellerische Hinterlassenschaft zeitliche Ordnung gebracht worden und die zahlreichen, oft mit falschen oder doch unzulänglichen Ueberschriften versehenen Bruchstücke seiner Schriften in ihrer Zugehörigkeit zu diesem oder jenem bedeutenderen Werke erkannt und eingeordnet worden wären, habe ich diese Aufgabe besonders in zwei in den Jahrbüchern für protestantische Theologie erschienenen Abhandlungen „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea“ (IX, 295 bis 307) und „Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea“ (XIII, 659—687) zu lösen versucht. In letzterer Abhandlung erschien mir (S. 686) die Thatsache von ganz besonderer Wichtigkeit, dass die von Theodoretos als einer *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* genannten Schrift des Apollinarios angehörig bezeichneten Bruchstücke thatsächlich dem umfangreicheren Werke des Laodiceners gegen den Antiochener Diodoros zugehören und wahrscheinlich auch das von Theodoretos im Anschlusse an jene überlieferte Stück, das er mit den Worten einführt: *Καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφεν.* Damit würde

meine a. a. O. S. 671 für das *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* aus dem Inhalt erschlossene Zeitbestimmung noch an Genauigkeit gewinnen. Ich betonte a. a. O. die innere Verwandtschaft mit der sicherlich der Vorstufe des christologischen Kampfes angehörenden Schrift *Περὶ τριάδος*, die wir in den Anfang der siebziger Jahre verlegen müssen. Aus der S. 675 mitgetheilten, von dem Apollinaristen Valentinus bei Leontios (Mai, Spicil. Roman. X, 143) angezogenen Stelle aus Apollinarios' Werk wider Diodoros erhellt deutlich, dass Apollinarios letzteres unmittelbar nach der Schrift über die Dreieinigkeit verfasste, und dass Diodoros diese gerade in Einzelheiten stark angegriffen hatte. An dieser Orts- und Zeitbestimmung werden also fortan die nunmehr richtig erkannten Bruchstücke bei Theodoretos nebst dem oben genannten Anhängsel Theil haben müssen.

Zu den Bruchstücken, deren Einordnung mir a. a. O. nicht gelang, gehören ferner die von Leontios in seiner Schrift „Adversus fraudes Apollinaristarum" bei Mai, Spicilegium Romanum X, S. 130 und 140 aufbehaltenen. Dieser entnahm sie einem Briefe des Bischofs Timotheos von Berytus, des bekannten begeisterten Schülers und Freundes des Laodiceners, an den apollinaristischen Bischof Homonios, in welchem jener von seinem Meister Apollinarios die Worte anführte: *ἔφη γὰρ ἐν τῷ λόγῳ οὗ ἡ ἀρχὴ „Ἅγιον ἐξ ἀρχῆς καλῶς ὁμολογεῖται κατὰ τὸ σῶμα ὁ Χριστός" οὕτως πῶς: Καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως κτίσμα τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἀχώριστον ὂν ἐκείνου πάντως οὗ σῶμά ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου κεκοινώνηκεν ἐπωνυμίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλήσεως, ὅτι πρὸς ἑνότητα θεῷ συνῆπται. [Καὶ μεθ' ἕτερα] Οὕτω καὶ θεῷ ὁμοούσιος κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἀόρατον, συμπαραλαμβανομένης τῷ ὀνόματι καὶ τῆς σαρκός, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ὁμοούσιον ἥνωται, καὶ πάλιν ἀνθρώποις ὁμοούσιος, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεότητος τῷ σώματι, ὅτι πρὸς τὸ ἡμῖν ὁμοούσιον ἡνώθη, οὐκ ἐλαττουμένης τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοουσίῳ ἑνώσει καὶ τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ὁμοουσίου ὀνόματος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ τῆς θεότητος ἤλλακται φύσις ἐν τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ἀνθρω-*

πείου σώματος καὶ τῇ ὀνομασίᾳ τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου σαρκός. Was bisher nicht bemerkt zu sein scheint, ist die Thatsache, dass die von Timotheos angezogene Schrift des Apollinarios eben jene fälschlich unter des Julius von Rom Namen überlieferte Abhandlung *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* ist, welche zuletzt Lagarde im Anhange zu seiner Ausgabe des „Titus Bostrenus", S. 118, 37 bis S. 122, 25 (nicht, wie in meiner oben angeführten Abhandlung S. 665, Anm. 1 irrthümlich steht, S. 119, 31 ff.) veröffentlicht hat. Die Schrift selbst glaubte ich aus inhaltlichen Gründen Apollinarios' im Jahre 363 dem Kaiser Jovianus brieflich übermittelten Bekenntnisse, das frühzeitig fälschlich Athanasios beigelegt worden ist, zeitlich unmittelbar nahe rücken zu dürfen. Die von Lagarde gebotenen Anfangsworte *Ἅγιον ἐξ ἀρχῆς γέννημα καλῶς ὁμολογεῖται καὶ κατὰ τὸ σῶμα* [.........] *ὁ κύριος καὶ κατὰ τοῦτο διαλλάττει παντὸς σώματος* bringen übrigens der bei Leontios überlieferten Fassung eine Ergänzung (*γέννημα* hinter *Ἅγιον ἐξ ἀρχῆς*), wie auch andererseits letztere die ersteren (durch *ὁ Χριστός*) in etwas zu vervollständigen scheint. Die zuvor ausgezogenen Worte finden sich in Lagarde's Ausgabe S. 119, 9—12 und S. 120, 16—25. Beiläufig sei hier noch bemerkt, dass, worauf schon Caspari hinwies, ebenfalls Bischof Johannes von Scythopolis (um 500), der besonders emsig nach dem Verbleib der echten Werke des Apollinarios forschte, aus der fälschlich Julius von Rom zugeschriebenen Abhandlung desselben eine besonders wichtige Stelle aushob, nämlich die Worte *ὁμολογεῖται δὲ ἐν αὐτῷ τὸ μὲν εἶναι κτιστὸν . . . καὶ ἑνὶ ὀνόματι δηλουμένων*, bei Lagarde, S. 119, 31—37.

An letzter Stelle in Leontios' Schrift „Adversus fraudes Apollinaristarum" (Mai, Spicil. Roman. X, 149) findet sich folgende Anführung: *Τοῦ αὐτοῦ Ἀπολλιναρίου ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχὴ „Τὸν ἐκπεσόντα θεοῦ ἄνθρωπον κατεῖχεν ὁ ἀπατήσας διάβολος".* Ich glaubte (a. a. O. S. 684) diese Schrift in das Jahr 381 verlegen zu müssen, indem ich an

das den Laodicener sammt seinen Anhängern aus der kirchlichen Gemeinschaft hinausweisende, die Beschlüsse der Kirchenversammlung zu Constantinopel als allgemein verbindlich verkündende Gesetz des Theodosius vom 30. Juli 381 dachte und das Wort *ἀπόταξις* mit dem Abschiede des Apollinarios von seiner alten Gemeinde in Verbindung brachte, so zwar, dass derselbe in der gemeinten Schrift noch einmal klar und entschieden seinen Glauben (*πίστις*) dargelegt habe. Hier ist mir ein bedauerlicher Irrthum untergelaufen, den ich hiermit berichtige. Das Wort *ἀπόταξις* bedeutet nicht „Abschied", sondern „Abschwörung", d. h. des Teufels (*ἀποτάσσεσθαι*); die angeführten Worte werden daher kaum etwas Anderes besagen können als „aus seiner Taufpredigt" oder allenfalls aus der Schrift, die von der Ueberlieferung über die Taufformeln der „abrenuntiatio" und des Glaubensbekenntnisses handelt. Die Worte des Apollinarios selbst lauten: *Εἰ ἄνθρωπος ἐξ ὁλοκλήρου καὶ θεὸς ὁ αὐτός, τὸν μὲν ἄνθρωπον ὁ εὐσεβὴς νοῦς οὐ προσκυνῶν, τὸν δὲ θεὸν προσκυνῶν εὑρεθήσεται τὸν αὐτὸν προσκυνῶν καὶ μὴ προσκυνῶν, ὅπερ ἀδύνατον· καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ μὲν ἄνθρωπος οὐχ ἡγούμενος προσκυνητόν, οὐ γὰρ ἀσεβεῖ· ὁ δὲ θεὸς εἰδὼς ἑαυτὸν προσκυνητόν· ἀδύνατον δὲ τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μή, ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης· ὥστε πρὸς θεὸν ἀφορᾶν ἀχώριστον τῆς σαρκὸς τοὺς προσκυνοῦντας, καὶ μὴ ἀφορᾶν εἰς ἕνα μὲν οὐ προσκυνητόν, εἰς ἕτερον δὲ προσκυνητόν· μηδὲ ἐν αὐτῷ εἶναι τὸν μὲν οὐκ ἀνεχόμενον προσκυνεῖσθαι, τὸν δὲ προσδεχόμενον τὴν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν προσκυνούντων προσκύνησιν· ἀλλ' ἕνα εἶναι τῷ ὄντι κατὰ τὴν μίαν οὐσίαν καὶ οὐδαμῶς δύο τινὰς ἐν προσώποις ὑφεστῶσι κατ' ἴδια μέτρα καὶ ἰδίας ἀξίας.* Es erhebt sich jetzt aber folgende Schwierigkeit. Die durch gesperrten Druck hervorgehobenen Worte finden sich, was ich erst jetzt gesehen, genau ebenso in des Kaisers Justinianus Schrift gegen die Monophysiten (Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 303) und in

ein wenig vernachlässigter Fassung in der unter Anastasios' Namen überkommenen „Patrum doctrina de Verbi incarnatione" (Mai, a. a. O. S. 17[a]) mit der Ueberschrift Ἀπολλιναρίου ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου. Nun habe ich in meiner oben an erster Stelle genannten Abhandlung „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea" den bündigen Nachweis geführt, dass alle die bei Theodoretos, Justinianus und Anastasios zerstreut sich findenden Bruchstücke des Laodiceners mit der Ueberschrift ἐκ τοῦ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως oder περὶ σαρκώσεως sämmtlich Apollinarios' christologischem Hauptwerke Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου vom Jahre 376 zugehören. Wir werden darum schliessen müssen, dass die bei Leontios verzeichnete Ueberschrift, deren richtigen Sinn ich soeben erörtert habe, den ihr folgenden Worten irrthümlich vorgesetzt, oder dass in der handschriftlichen Ueberlieferung jenes Werkes des Leontios an der fraglichen Stelle eine Lücke anzunehmen ist. Die Worte selbst werden wir für des Laodiceners christologische Hauptschrift in Anspruch zu nehmen kein Bedenken tragen, und es dürfte sogar nunmehr nicht schwierig sein, ihnen innerhalb der Bruchstücke, wie sie sich in des Gregorios von Nyssa Ἀντιρρητικὸς κατ' Ἀπολλιναρίου zerstreut finden, ihre richtige Stelle anzuweisen. In Zacagni's Ausgabe (Rom 1698) sagt Apollinarios bei Gregorios, der seines Gegners Schrift der Reihe nach durchgeht, S. 237, C. 43: *Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν*, und S. 240, C. 44: *Οὐδὲν οὕτως ἥνωται πρὸς θεόν, ὡς ἡ σὰρξ ἡ προσληφθεῖσα . . . οὐδὲν δὲ οὕτως προσκυνητόν, ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Χριστοῦ*, und S. 241: *Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου προσκυνεῖται καθὸ ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῷον μετ' αὐτοῦ.* In diesen Gedankenzusammenhang würden die zuvor mitgetheilten Worte sehr sachgemäss sich einfügen und durch dieselben die gerade an jener Stelle bei Gregorios ziemlich spärlich eingestreuten und sehr knapp gehaltenen wörtlichen Aeusserungen des Laodiceners unverkennbar grössere

Verständlichkeit und besseren Zusammenhang gewinnen. Und das ist der beste Dienst, den ein solches versprengtes Bruchstück in einem Falle wie der vorliegende zu leisten vermag.

Schliesslich möchte ich noch auf eine Stelle aufmerksam machen, die mir, wenn ich mich recht entsinne, nirgendwo in apollinaristischen Untersuchungen bisher begegnet ist. Es ist das dritte Capitel der vom Presbyter Gennadius um 480 verfassten Fortsetzung zu Hieronymus' Schrift „De viris illustribus". Dasselbe lautet:

„Iulius, urbis Romae episcopus, scripsit ad Dionysium quendam de incarnatione Domini epistulam unam, quae illo quidem tempore utilis visa est adversus eos, qui ita duas per incarnationem asserebant in Christo personas, sicut et naturas, nunc autem perniciosa probatur: fomento enim est Eutychianae et Timotheanae impietatis."

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gennadius hier denjenigen unter dem Namen des Bischofs Julius von Rom (336—352) überlieferten Brief an Dionysios meint, der uns von Valentinus (bei Leontios a. a. O. S. 130) als ein Werk seines Meisters Apollinarios bezeugt wird. Der Wortlaut der Ueberschrift ist folgendermassen überkommen (bei Lagarde a. a. O. S. 114): *Ἐπιστολὴ Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Διονύσιον τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον.* Gennadius kannte also letzteren Zusatz noch nicht, da er den Empfänger des Briefes als „Dionysium quendam" bezeichnet. In meinen Abhandlungen „Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea" (Jahrb. f. prot. Theol. XIII, S. 669) und „Dionysiaca" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 329) habe ich die Vermuthung ausgesprochen, dass der Empfänger dieses Briefes sowohl wie noch mindestens eines anderen, von dem uns bei Leontios (a. a. O. S. 129 u. 141) Bruchstücke erhalten sind, der grosse ägyptische Theologe Dionysios gewesen ist, der erst durch Franz Hipler's grundlegende Untersuchungen[1]) in unseren Tagen

[1]) Franz Hipler, Dionysius der Areopagite, Regensburg 1861, und in seinem Aufsatz „Dionysius" im 3. Bande des Hergen-

endlich in sein Recht eingesetzt worden ist, und ich glaube damit der Wahrheit nicht fern geblieben zu sein. Im Uebrigen ist aber auch zu Gennadius' Ohren nach dem fernen Massilia die Kunde von der Bedeutung gedrungen, welche jenes Schreiben des Apollinarios — nebst anderen in ihren Ueberschriften von Schülern des Laodiceners gleichfalls gefälschten Schriften — in der Kirche des Morgenlandes gerade in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts unter den Anhängern des Eutyches und Timotheos Ailuros[1]) erlangt hatte.

---

röther-Kaulen'schen Kirchenlexikons (Freiburg 1884) S. 1789 bis 1796. Von besonderer Bedeutung ist in demselben Werke auch Hipler's Aufsatz über „Hierotheus", den Lehrer und Freund des Dionysios. Der Verf. weist dort darauf hin, dass der Name Hierotheos die griechische Uebersetzung des altägyptischen Papnute (Paphnutios) sei und knüpft daran die weiteren Ausführungen: „Vermuthlich erhielt er diesen Namen erst nach der Taufe, während sein früherer Name uns möglicherweise in der syrischen und koptischen Uebersetzung der von ihm erhaltenen Fragmente überliefert ist, wo er als Herennius bezw. Irenäus vorkommt. (cf. Pitra, Spic. Solesm. I, 6; A. Mai, Spic. Rom. III, 704; A. Dillmann, Catal. Cod. Mss. orient., qui in Museo Brit. asservantur, Londini 1847, III, 13 et 89). Bekanntlich tragen diesen Namen mehrere neuplatonische Philosophen, insbesondere auch der Verfasser der zuerst von A. Mai im J. 1857 herausgegebenen *Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (Class. auct. IX, 513—593). Diese merkwürdige Schrift erscheint im ganzen Bereiche der neuplatonischen Literatur als die einzige, deren philosophische Terminologie mit der des Hierotheus und Dionysius bis in die kleinsten Nuancen vollkommen übereinstimmt." Hauptsächlich um letzterer Thatsache willen habe ich Hipler's Worte hier mitgetheilt, vielleicht geben dieselben irgend einem unserer gelehrten Philologen Veranlassung, jenes Werk des Herennios, das ich selbst einmal in einer Dionysios nahe angehenden Untersuchung in dieser Zeitschrift (XXIX, S. 316. 317) zum Beweise herangezogen, einer genaueren Prüfung nach der von Hipler angedeuteten Richtung hin zu unterziehen.

[1]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 151. 152. Gennad. Cap. LXXIII: scripsit ad Leonem imperatorem libellum valde suasorium, quem pravo sensu Patrum testimoniis in tantum roborare conatus est, ut ad de-

War es doch damals Kaiser Marcianus (450—457), der in einem 452 an die Mönche zu Alexandria gerichteten Schreiben von der Synode zu Chalcedon die Aussage that, dass sie „Eutychis quidem peremit impietatem, quem Dioscorus est secutus et alii quidam, qui libros Apollinaris non dubitaverunt plebi dispergere, vocabula sanctorum patrum eis attitulantes, quatenus ad plenum simplicium mentes sua falsitate deciperent" (Coleti IV, 794). Es kommt hier nicht darauf an, dass weder die Schriften des Apollinarios, noch auch die Namen der Väter genannt sind, da es keinem Zweifel unterliegen kann, dass unter jenen Vätern Gregorios Thaumaturgos, Athenasios, Justinus und Julius von Rom verstanden sind[1]). Aber schon vorher zeugt für den von Gennadius, wenigstens hinsichtlich des Julius-Briefes, beurkundeten Gebrauch von Seiten der Anhänger des Eutyches dieser letztere selbst in einem sehr bald nach seiner Verdammung 448 geschriebenen Briefe an Leo den Grossen: „Ego autem, metuens definitionem a synodo (Ephesina), nec adimere, nec addere verbum contra expositam fidem a sancta synodo Nicaena, sciens vero sanctos et beatos patres nostros Iulium, Felicem, Athanasium, Gregorium, sanctissimos episcopos, refutantes duarum naturarum vocabulum" u. s. w.[2]).

Wenn somit Gennadius, der Abendländer, über den angeblichen Brief des Julius an Dionysios sich ebenso mangelhaft unterrichtet zeigt wie Hieronymus im Besonderen über Apollinarios' schriftstellerische Hinterlassenschaft, so ist in der morgenländischen Kirche zuverlässigere Kunde von derselben um jene Zeit wie auch später länger lebendig gewesen. Insbesondere verdanken wir, wie ich oft hervorgehoben, vor Allem dem scharfsinnigen Leontios die wichtigsten Nachrichten, die

---

cipiendum imperatorem et suam haeresim constituendam paene Leonem, urbis Romae pontificem, et Chalcedonensem synodum ac totos occidentales episcopos illorum adminiculo Nestorianos offenderet.

1) Vgl. Caspari, a. a. O. S. 112.

2) Leonis M. epist. XXI, bei Migne, Band I der Werke Leo's, S. 716.

uns in erster Linie in den Stand gesetzt haben, den in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts mit Schriften des Apollinarios von Laodicea vorgenommenen Fälschungen auf die Spur zu kommen.

II. Zur Psalmen-Metaphrase des Apollinarios.

In den beiden oben angeführten Abhandlungen (Jahrb. f. prot. Theol. IX, 298. XIII, 659), sowie in einem Lebensabriss des Apollinarios von Laodicea, den ich in der „Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben" (1887, S. 499—513) gegeben, habe ich der Psalmen-Metaphrase desselben und der Verdienste A. Ludwich's um dieselbe gedacht, mit dem Rzach nachgesprochenen Wunsche, es möchte die von Ludwich in zwei Königsberger Universitätsschriften 1880 u. 1881 gebotene Probe einer neuen Bearbeitung der Hymnen des Apollinarios „nur der Vorläufer einer baldigst zu gewärtigenden vollständigen Ausgabe dieses Metaphrasten sein". Inzwischen fand ich als auf dasselbe dichterische Werk bezüglich irgendwo die Abhandlung von Fr. Ritter angeführt: „De Apollinarii Laodiceni legibus metricis" (Episcopii MDCCCLXXVII). Infolge der Latinisirung des Druckortes gelang es mir erst nach längerem Suchen, die Arbeit in dem Teubner'schen Verzeichnisse der Gymnasial-Jahresberichte vom Jahre 1877 unter Nr. 496 als wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des grossherzoglichen Progymnasiums zu Tauberbischofsheim aufzuspüren und gelegentlich mir selbst zu verschaffen. Der Verfasser, ein Schüler Köchly's (a. a. O. S. 3), zählt Eingangs seiner sehr gründlichen, leider nur auf die alten, recht fehlerhaften Ausgaben der Psalmen-Metaphrase des Apollinarios gestützten Abhandlung die auf die späteren Epiker bezüglichen Arbeiten seiner Vorgänger Spitzner, Gerhard, Wernicke, Struve, Lehrs, Köchly, Volkmann und Ludwich auf und fährt dann fort: „Sed mirum est, quod omnes hae disputationes Volkmanno excepto in commentationibus epicis

epici quarti saeculi — Apollinarium Laodicenum dico — nullo fere modo fecerunt mentionem. Qua in Volkmanni dissertatione (gemeint sind die „Commentationes epicae" vom Jahre 1854) tantummodo nonnulli loci (p. 34 et 36) Apollinarii, quos tum demum libello meo perfecto emendatos esse ab eo comperi, sunt tractati." Darauf giebt er nach Sokrates und Sozomenos ganz kurz Nachricht über Apollinarios' Leben, insbesondere auch die bei jenen sich findenden Andeutungen über dichterische Werke des Laodiceners, in denen bekanntlich von den Psalmen mit keiner Silbe die Rede ist, und handelt in fünf Abschnitten „I. de caesuris, II. de hiatu, III. de Atticis correptionibus, IV. de brevium syllabarum productione in arsi, V. de versuum clausulis, a) in universum, b) de versibus spondiacis, c) de vocabulorum monosyllaborum in clausula usu et ratione." In Bursian's „Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Alterthumswissenschaft" stiess ich dann (Band VIII, 1880, S. 64. 65) auf einen Bericht Rzach's über diese Abhandlung Ritter's, die auch A. Ludwich in der Jenaer Litt.-Ztg. 1878, S. 290/291 sehr eingehend besprochen hat. „Die vorausgeschickten Bemerkungen über denselben" (Apollinarios) — behauptet Rzach — „sind jetzt durch Ludwich überholt". Aufmerksam las ich weiter und fand ein wenig später an derselben Stelle Ludwich's Ansichten (S. 89) in Rzach's Anzeige des von jenem im „Hermes" XIII, 1878, S. 335—350 veröffentlichten Aufsatzes „Die Psalter-Metaphrase des Apollinarios". Jetzt erst sah ich, dass meine Annahme, der Laodicener Apollinarios des vierten Jahrhunderts sei der Verfasser der Psalmenbearbeitung, durchaus nicht die von Ludwich ist. Dieser setzt vielmehr als die Zeit des Metaphrasten die Regierung des Kaisers Marcianus (450—457) an, ja hält letzteren selbst für jenen Vers 4 und öfter in der *Προθεωρία* angeredeten Marcianus. Um so gespannter war ich, Ludwich's Arbeit selbst und damit die Gründe kennen zu lernen, durch welche Ritter's Annahme, die ich bisher zuversichtlich getheilt, thatsächlich überholt sein soll.

Ludwich geht a. a. O. S. 335 auf Gottfried Her-

mann zurück, der entdeckt habe, dass Apollinarios zur Schule des Nonnos gehören müsse, und macht den Litterar- und Kirchenhistorikern den Vorwurf, dass sie jene Metaphrasis des Apollinarios entweder gar nicht erwähnen, „während sie doch des Nonnos Metaphrase des Evangeliums Johannis und manches ähnliche Produkt nicht unberücksichtigt lassen“, oder sich mehr oder weniger der alten Annahme zuneigen, „dass der jüngere Apollinarios, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (etwa seit 362) Bischof von Laodicea war, der Verfasser unserer Psalter-Metaphrase sei, weil von ihm berichtet wird, er habe die biblische Geschichte bis auf Saul in griechische Hexameter gebracht“. Ludwich hält diese Annahme für falsch und ist überzeugt, „dass Hermann's Scharfblick im Wesentlichen das Richtige erkannte“. Die inneren Gründe dafür liegen ihm „in der offenbaren Thatsache, dass der Verfasser der Psalter-Metaphrase sich die Nonnische Manier zum Vorbild nahm“. Auf diesem metrischen, von Ludwich mit Meisterschaft beherrschten Gebiete demselben zu widersprechen, würde sich für mich wenig schicken. Ich kann nur das Bedenken nicht unterdrücken, ob denn die Begriffe von dem Einfluss der Nonnischen Schule oder Manier so unbedingt feststehen, dass man so ohne weiteres, bei offen anerkannten zahlreichen Abweichungen und Besonderheiten des Apollinarios, auf unmittelbare Abhängigkeit schliessen kann. Hebt doch auch Rzach (a. a. O. S. 83) hervor, dass von den späteren Epikern „nur Apollinarios, der auch sonst seine eigenen Wege geht“, wie auch Ritter nachgewiesen, den Hiatus in freierer Weise zuliess, „indem er vornehmlich Homer im Auge behielt“. Und Ludwich selbst erkennt (a. a. O. S. 347) an, „dass Apollinarios sich an die strenge Observanz des Meisters (Nonnos), namentlich in metrischen Dingen, durchaus nicht gebunden hat“. Wenn er aber daraus jedenfalls nicht sofort gefolgert wissen will, „dass er zu den spätesten Ausläufern der Nonnischen Schule gehört habe“: warum soll nicht gerade das Umgekehrte das Richtige sein können, dass Apollinarios, der bis 390 lebte, früher als Nonnos oder gleichzeitig mit

diesem dichtete und sich auch in dichterischen Dingen ebenso eine lobenswerthe Unabhängigkeit und Selbständigkeit wahrte, wie er das nachweislich [1]) in philosophischen Fragen gethan hat?

Doch überlassen wir die inneren Gründe vorläufig den Metrikern, wir haben es mit den äusseren Gründen zu thun. Diese findet Ludwich „in dem Vorworte zur Metaphrase, welches man“ — wie er vollberechtigt sagt — „dem Apollinarios ohne jeden stichhaltigen Grund abgesprochen hat“. Zunächst weist er Bandini's ganz grundlose, auf V. 24 und V. 64 gestützte Vermuthung zurück, dass in dem Vorworte der Kaiserin Eudokia gedacht sei, indem an jenen Stellen εὐδοκίης für εὐδικίης verschrieben sei, und beansprucht mit Fug die allgemeine Zustimmung für die Beobachtung, „dass der Verfasser dieses einleitenden Gedichtes offenbar gar keine Ahnung davon hatte, dass etwa schon vor ihm Jemand den Versuch gewagt, die prosaische Psalter-Version der Septuaginta in griechische Verse zu bringen, — dass er im Gegentheil augenscheinlich überzeugt war, etwas Neues, noch gar nicht Dagewesenes mit seiner metrischen Uebertragung geschaffen zu haben (man sehe z. B. V. 19 ff., V. 29 ff. und besonders V. 40)“. Sodann beweist er, dass Widmungsgedicht und Metaphrase einen und denselben Verfasser haben, nämlich den von der Ueberlieferung genannten Apollinarios. Damit aber soll nach Ludwich (S. 343) die Annahme derer fallen, welche dem gleichnamigen Bischof von Laodicea die Abfassung der Psalmen-Metaphrase zuschreiben. Dass die Annahme eine irrige, glaubt Ludwich mit vier Gründen erhärtet zu haben. Mögen dieselben Rzach und vielleicht auch Andere zu dem Urtheil bestimmt haben, dass die Meinungen der Früheren durch sie überholt sind, auf mich haben diese Nachweisungen, ich muss es offen gestehen, gar keinen Eindruck gemacht. Warum nicht,

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας“ in der Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, S. 263.

davon will ich an der Hand Ludwich's, dessen Gründe ich nur in anderer Reihenfolge aufführe, kurz Rechenschaft geben.

Erstens: „Wenn, wie Einige gemeint haben, durch Hieronymus wirklich eine von dem Laodicener Apollinarios angefertigte griechische Uebersetzung des Alten Testaments bezeugt wird (s. Fabricii, Bibl. Gr. cur. Harless VIII, p. 590), so kann doch unsere Psalter-Metaphrase unmöglich dazu gehört haben, weil Hieronymus ausdrücklich hervorhebt: „Symmachi interpretationem Laodicenus secutus nec Iudaeis placere potest nec Christianis, dum et ab Hebraeis procul est et sequi septuaginta interpretes dedignatur." Unserem Metaphrasten dürfte man eher den entgegengesetzten Vorwurf machen, dass er sich gar zu sklavisch an die LXX angeschlossen — so streng hat er sein im Vorwort ausgesprochenes Programm befolgt, die prosaische Uebersetzung der LXX in Verse zu bringen und dadurch diesen Poesien ihre ursprüngliche *χάρις μέτρων* wiederzugeben, die sie durch jene Uebertragung eingebüsst hatten (V. 29 ff. vgl. mit V. 15 ff.)". — Die Hieronymus-Stelle beweist nach meinem Dafürhalten für den vorliegenden Fall überhaupt nichts. Hieronymus redet von der wissenschaftlichen Schriftauslegung, und da trifft jener Ausspruch in seiner Allgemeinheit durchaus nicht zu. Apollinarios wusste die hohe Bedeutung der griechischen Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer wohl zu schätzen. Mit bewundernder Anerkennung der Verdienste des Ptolemaios und Hervorhebung der Wichtigkeit der von ihm veranlassten Uebersetzung für die Christen, redet er von diesem ganzen Werke, der Veranstaltung der Uebertragung, deren Stätte er in Alexandria selbst gesehen, ausführlich im 13. Capitel seiner herrlichen Schrift „Für die Wahrheit oder Ermunterungsschrift an die Hellenen", die, wie ich bewiesen zu haben glaube[1]), uns unter den fälschlich mit Justinus' Namen versehenen Schriften noch erhalten ist. Bei der Schriftauslegung geht er selbstverständlich von der Uebersetzung der LXX aus, zieht aber,

---

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, S. 257—302.

wo es sich um wissenschaftliche Ermittelung des Sinnes handelt, die anderen Uebersetzer, Symmachos und Aquila zu Rathe, wie ich das mit Anführungen aus den mir gerade zur Hand liegenden, in Prokopios' von Gaza Commentar zum Hohenliede aufbehaltenen Erklärungen sofort beweisen könnte[1]). Warum er trotz dieses seines wissenschaftlichen Verfahrens da, wo es sich einfach um dichterische Bearbeitung der prosaisch übertragenen Psalmen handelte, nicht ohne weiteres bloss zu der ganz allgemein verbreiteten Uebersetzung der LXX gegriffen haben sollte, oder, um Ludwich's Angaben richtig zu verbinden, wie in aller Welt er durch ersteres an letzterem sollte gehindert worden sein, dafür vermag ich keinen stichhaltigen Grund zu finden. Ob er, wie Philostorgios behauptet, auch der hebräischeu Sprache mächtig gewesen, oder nicht, was Hieronymus, der als Schüler des Apollinarios darüber genau Bescheid wissen konnte, mit jenem „ab Hebraeis procul est“ andeutet, ist für unsere Frage völlig belanglos.

Zweitens: „Das von dem Dichter der *προθεωρία* in unumwundenster Weise ausgesprochene Bekenntniss seines Glaubens an die Dreieinigkeit (V. 54 ff. u. 102 ff.) kann in dieser Form nicht aus dem Munde des Stifters der Apollinaristensekte herrühren. Bin ich recht unterrichtet, so weist es uns wohl überhaupt auf eine Zeit nach dem zweiten ökumenischen Concil (381 in Constantinopel)“. — Setzen wir beide von Ludwich gemeinte Stellen hierher, um gar kein Missverständniss aufkommen zu lassen.

V. 54 ff.: *πνεύματος ἀχράντοιο μέγα σθένος, ὃ πρὶν ἐόν περ*
υἱέι καὶ γενετῆρα πανείκελον ἶσά τε ῥέζον
κάρτεϊ πανσθενέι καὶ ὁμὸν θρόνον ἀμφιπολεῦον
καὶ γέρας ἐν τρισσῇσι μιῆς θεότητος ὀπωπαῖς u. s. w.

---

[1]) Mai, Class. auct. IX, S. 257—430, daselbst von Apollinarios S. 266 u. 268 Symmachos, S. 290 u. 308 Aquila erwähnt.

V. 102 ff.: *μοῦνον δ' ἀθανάτοιο θεοῦ κεχαρήατο πίστει*
υἱέα καὶ γενετῆρα μέγαν καὶ πνεῦμα φαεινὸν
εἰν ἑνὶ κυδαίνοντες ἀτερμάντοισι λιτῇσι.

Die aus diesen Versen gezogene Schlussfolgerung dürfen wir dem Philologen nicht so hoch anrechnen. Es genüge die Bemerkung, dass zu dem Zweifel an der Möglichkeit der Abfassung jener Verse durch den Laodicener Apollinarios auch nicht der geringste Grund vorliegt. Apollinarios war der erste bedeutendste Vorkämpfer der Dreieinigkeitslehre, wie sie durch Athanasios in Nicäa 325 siegreich verfochten war, insbesondere war er der erste, der Jahrzehnte vor der zweiten sogenannten ökumenischen Kirchenversammlung zu Constantinopel die Lehre von der Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes auf dem Grunde des Nicänums entwickelte und begründete: Thatsachen, die des besonderen Nachweises nicht bedürfen.

Drittens: „Mit keiner Silbe gedenkt unser Dichter der Veranlassung, die den Laodicener Apollinarios zu seinen metrischen Uebertragungen getrieben haben soll: des von Julian dem Apostaten erlassenen Verbots der Lectüre heidnischer Dichter in christlichen Schulen. Unser Widmungsgedicht weiss überhaupt von solchen Verfolgungen nichts; es ist an einen hochgestellten Mann gerichtet (V. 4 f.), auf dessen Aufforderung (V. 5 f., 40 ff.) der Verfasser es unternommen hat, die prosaische Uebersetzung der Septuaginta (V. 30) in Hexameter zu bringen, „damit auch Andere erkennen, dass allerlei Sprache den König Christus preisen wird". So wenig verräth sich darin Julianische Zeit, dass der Verfasser sagen kann (V. 25 ff.):

οὐδ' ἔρις ἐν λαοῖσιν, ἀναιμάκτοις τε θυηλαῖς
πασσυδίῃ βασιλῆα θεὸν καλέουσι πόληες.
τοὺς μὲν ἔα φθινύθειν ἕνα καὶ δύο, τοί ῥ' ἀπάνευθεν
εἰσέτι δουλεύουσι θεουδείης ἐρατεινῆς." —

Dass der Mann, an welchen das Widmungsgedicht gerichtet ist, Marcianus, hochgestellt gewesen sei, ist, soviel ich sehe, aus dem Gedichte nicht erkennbar; er heisst V. 24 nur

κλυτόμητις „durch Einsicht berühmt“ und hat sich früher jedenfalls eines gewissen Wohlstandes erfreut, da Apollinarios ihn sagen lässt (V. 42 u. 43):

πὰρ γὰρ ἐμοὶ πρώτῳ προμολὼν χθόνα Κωνσταντίνου
ἤθεα καὶ λαόν τ' ἐδάης καὶ ἐπάσσαο σίτου.

Marcianus hat demnach Apollinarios bei einem Besuch in Constantinopel freundlich aufgenommen und herumgeführt. Mit dem Dank für des Gastfreundes Bemühungen beginnt der Dichter:

Ἔλπομαι ἀθανάτοιο θεοῦ κεκορυθμένος οἴμῃ
σοὶ χάριν ἀντὶ πόνων φορέειν καὶ κέρδος ἐπ' ἔργῳ
καὶ τυφλὸς γεγαὼς δοκέειν φάος ἄλλο κομίζειν.

Schon durch den letzten Vers könnten wir fast versucht sein, uns zeitlich leiten zu lassen; er würde uns, bildlich verstanden, auf die Zeit führen, in welcher Apollinarios mit seiner christologischen Sonderlehre hervorgetreten, fast alle seine christologischen Haupt- und Streitschriften geschrieben, das Morgenland in Aufregung versetzt hatte und, des Streites mit Gegnern müde, nunmehr noch einmal zur heiligen Dichtkunst griff, um damit ein klareres Licht, das nicht im Streit das Auge trübt, hell leuchten zu lassen. Das geschah am Ende der siebziger Jahre. Auf die Erwähnung des bekannten Verbots des Kaisers Julianus vom Jahre 362 in dem Widmungsgedichte zu fahnden, ist völlig unnöthig, denn gerade Ende der siebziger Jahre nahm Apollinarios' Muse einen ganz besonderen Aufschwung. Berichtet doch Sozomenos VI, 25, was Ludwich entgangen zu sein scheint, ausdrücklich: *θεσμοῖς ἐχρῶντο* (d. h. die Apollinaristen) *ἀλλοτρίοις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, παρὰ τὰς νενομισμένας ἱερὰς ᾠδάς, ἔμμετρά τινα μελύδρια ψάλλοντες παρ' αὐτοῦ Ἀπολλιναρίου εὑρημένα· πρὸς γὰρ τῇ ἄλλῃ παιδεύσει καὶ ποιητικὸς ὢν καὶ παντοδαπῶν μέτρων εὐδήμων καὶ τοῖς ἐντεῦθεν ἡδύσμασι τοὺς πολλοὺς ἔπειθεν αὐτῷ προσέχειν· ἄνδρες τε παρὰ τοὺς πότους καὶ ἐν ἔργοις καὶ γυναῖκες παρὰ τοὺς ἱστοὺς τὰ αὐτοῦ μέλη ἔψαλλον· σπουδῆς γὰρ καὶ ἀνέσεως καὶ ἑορτῶν καὶ τῶν ἄλλων, πρὸς τὸν ἑκάστου καιρὸν εἰδύλλια αὐτῷ πεπόνητο, πάντα εἰς εὐλογίαν θεοῦ τείνοντα.* Die von

Ludwich ausgehobenen Verse (25 ff.) passen aber vortrefflich auf den Anfang der Regierung des Theodosius, als das Morgenland, nachdem der Kaiser gleich bei seiner Erhebung auf den Thron die Gothen von den Thoren Constantinopels hinweggewiesen, beglückender Ruhe sich erfreute.

Viertens: „spricht unser Apollinarios nur von einer metrischen Version der Psalmen; auf ihn passt also ganz und gar nicht, was Suidas von dem Laodicener berichtet: οὗτος ἔγραψε καταλογάδην κατὰ Πορφυρίου τοῦ δυσσεβοῦς τόμους λ' καὶ δι' ἡρώων ἐπῶν πᾶσαν τὴν τῶν Ἑβραίων γραφήν", — ebenso wenig, führt Ludwich aus, was die Kirchengeschichtschreiber Sokrates (III, 16) und Sozomenos (V, 18) von ihm erzählen, deren Aussprüche im Wortlaut gegeben werden. Ich halte es für durchaus überflüssig, diese von mir schon öfter ausgehobenen Stellen, in denen, wie ich zuvor schon bemerkte, von der Psalmenbearbeitung mit keiner Silbe die Rede ist, hier noch einmal wieder in ihrem vollen Umfang wörtlich mit aufzuführen. Und woher nehmen wir denn das Recht, in einem Widmungsgedicht gerade zu einer Psalmen-Metaphrase noch den Hinweis auf die dichterische Behandlung anderer biblischer Bücher zu erwarten? Wir sind zum Glück auf den Bericht des aus Philostorgios schöpfenden Suidas und der beiden nach jenem im ersten Drittel des fünften Jahrhunderts schreibenden Kirchengeschichtschreiber Sokrates und Sozomenos nicht allein angewiesen, sondern haben einen älteren, dem Apollinarios von Laodicea gleichzeitigen Gewährsmann, der allerdings von Ludwich völlig übersehen ist, Gregorios von Nazianz. Dieser schreibt in seinem ersten Briefe an Kledonios, Anfangs der achtziger Jahre, besonders von der dichterischen Thätigkeit des Apollinarios Folgendes (C. 17): *Εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ Δαβὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν. ἐπειδὴ δοκοῦμεν καὶ ἡμεῖς πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, εἴπερ πνεύματος χάρις τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ μὴ ἀνθρωπίνη καινοτομία.* Hier sind doch

des Laodiceners Apollinarios Psalmen mit ihrer *χάρις μέτρων*, von der auch das Widmungsgedicht redet, so klar bezeugt, dass dagegen alle Einwendungen, die auf Grund der oben genannten Stellen bei Suidas, Sokrates und Sozomenos von Ludwich erhoben worden sind, unbedingt verstummen müssen. Schon Combefis erklärte Gregorios' Worte richtig: „Illud erat Apollinarii studium, ut heroica paraphrasi Psalmos Davidicos suis cantandos traderet eaque arte illorum sibi conciliaret animos. Quin vel inscitia vel pravitate mentis textum ausus corrumpere suos facilius disseminabat errores.“

Steht somit der Annahme, Apollinarios von Laodicea sei der Verfasser der Psalmen-Metaphrase, sowie des derselben voraufgeschickten Widmungsgedichtes, nicht das Geringste im Wege, so werden wir schliesslich noch die aus letzterem geschöpften „positiven Resultate“ Ludwig's kurz beleuchten müssen. „Ich bin nämlich,“ sagt derselbe S. 346, „mit Bandini der Meinung, dass der im Vorwort angeredete Marcianus, dem der Metaphrast sein Werk gewidmet hat, kein anderer ist als der Kaiser Marcianus (450—457), den Theodosios des Grossen Enkelin Pulcheria unter der Bedingung heirathete, dass er von seinem ehelichen Rechte keinen Gebrauch mache. Auf dieses Factum beziehe ich die Worte des Apollinarios V. 50:

ὅς μετὰ παρθενίην λιγυρὴν ἠσπάσσατο μολπὴν
γήραος εὐφήμοιο συνέμπορον αἰὲν ἑλέσθαι.“ —

Mir erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser einen Kaiser sollte mit „Vater“ (V. 6) angeredet haben. Zudem passt Alles, was uns von dem Leben des Kaisers Marcianus z. B. bei Euagrios (II, 1) berichtet wird, nicht im Geringsten auf den Mann, den wir uns nach den Angaben des Gedichts in seinem Alter als Liebhaber der Dichtkunst vorzustellen haben. Bei der in jenen Versen hervorgehobenen *παρθενίη* in Verbindung mit des Dichters Anrede „Vater“ denken wir offenbar

viel sinngemässer an einen frommen Einsiedler. Und ein solcher, Namens Marcianus, wird uns von Theodoretos (IV, 28) unter Kaiser Valens gerade in nächster Nähe von Laodicea, jenseits des Orontes bei Chalcis in Syrien genannt. Wir hätten demnach in diesem Marcianus einen Mann zu sehen, der früher in Constantinopel in guten äusserlichen Verhältnissen lebte, dann die Einsamkeit bei Chalcis aufsuchte, schon damals durch Einsicht berühmt (*κλυτόμητις*) und noch in seinem Alter für heilige Dichtkunst begeistert. Lebensführung und Lebensziel dieses Mannes hätten somit eine in den Zeitverhältnissen und Ansichten der damaligen christlichen Welt tiefbegründete Aehnlichkeit mit denen des Porphyrios, späteren Bischofs von Gaza, der, einer edlen Familie in Thessalonike entsprossen, dem Reichthum seines Vaterhauses den Rücken kehrte, um bei den Einsiedlern in Palästina und Aegypten seine Tage zuzubringen, Zeit seines Lebens brennend für die Sache Jesu Christi, der er in Gaza zum endlichen Siege verhalf. Auch Marcianus' Hinweis auf den Ausspruch Davids, dass zuerst das Volk von Aegypten die göttliche Gerechtigkeit anflehen und der Aethiopen Hände zuerst sich dem himmlischen Könige entgegenstrecken würden (V. 36 ff.) — eine Stelle, wonach Ludwich fast vermuthen möchte, „dass der Dichter aus Aegypten stammte“ — dürfte damit ungezwungen seine Erklärung finden, dass der Redende auf Athanasios blickte und seinen treuen, um die Vertheidigung der göttlichen Wahrheit hochverdienten, von Freund und Feind geliebten und gefürchteten Gesinnungsgenossen Apollinarios von Laodicea, stammend gleich jenem von einem alexandrinischen Vater, welcher gleich seinem berühmteren Sohne für Christus den König unermüdlich gestritten. Vielleicht empfiehlt es sich aber, den dichterischen Ausdruck jener Stelle ebenso wenig zu zwängen, wie etwa den rednerischen des Gregorios von Nazianz, der in seinem zweiten Briefe an Kledonios, wahrscheinlich auf den Regierungsantritt des Constantius blickend, den Glauben damals erst seinen Anfang nehmen lässt (*ἡ πίστις ἤρξατο*).

XXI.

Jüdische Apokalyptik und Christenthum.

Von

A. Hilgenfeld.

Mein Werk über die jüdische Apokalyptik (1857) hat ein eigenes Schicksal gehabt. Aus der Vorgeschichte des Christenthums, wie sie in der jüdischen Apokalyptik hervortritt, strich ich die Bilderreden des Buchs Henoch (C. 37—71), dessen Hauptinhalt Dillmann damals noch zu der Grundschrift rechnen wollte, als eine christliche Zuthat wohl erst der gnostischen Zeit. Darin stimmten mir Diejenigen bei, welche die gleiche Stellung einnahmen oder noch weiter links standen, Volkmar (welcher selbst die Grundschrift des B. Henoch bis um 132 u. Z. herabsetzte), Tideman, Colani, Keim u. A., wogegen die mehr nach rechts Stehenden den vorchristlich jüdischen Ursprung der Bilderreden behaupteten, Dillmann (welcher nun freilich die Einschaltung zugeben musste), Schürer, Schodde u. A. Bei dem Ezra-Propheten fand ich übereinstimmenden Widerspruch von Links und Rechts gegen dessen bedeutsame Stellung am Ende der jüdischen Vorgeschichte des Christenthums. Diesen Apokalyptiker setzte man in die christliche Zeit, meist unter Kaiser Nerva herab, und Volkmar erfreute sich darin rechtsseitiger Zustimmung, dass er denselben als nicht vorchristlich, sondern antichristlich darstellte. Dass ich gerade hier gute Gründe habe, selbst einer Verbündung von Links und Rechts nicht zu weichen, meine ich gezeigt zu

haben[1]). Der Kampf mit der äussersten Linken hat sich noch fortgesetzt bei der erst seit 1866 näher bekannt gewordenen Himmelfahrt Mose's, welche Volkmar, aber ohne Zustimmung aller Masshaltenden, gar erst der Zeit nach dem Barkochba-Kriege (137 u. Z.) zuweisen wollte, wogegen der ganz neue Fund der Apokalypse Baruch's kein Kriegsfeuer entzündete. Wenn auch keinen Krieg, so doch eine ernstliche Verhandlung veranlassen gegenwärtig die Bilderreden Henoch's, welche man auf der Rechten dem vorchristlichen Judenthum wahren will. Dieselben nennen den Messias ja wiederholt den „Menschensohn", wie Jesus sich selbst bezeichnet hat. Es fragt sich nun, ob Jesus sich mit dieser Selbstbezeichnung lediglich an das Buch Daniel einigermassen angeschlossen hat, wie ich in dieser Zeitschrift (1863. III, S. 327 f. u. ö.) behauptet habe, oder ob er sich einen, wie Henoch II lehre, weiter verbreiteten Messiasnamen, allerdings mit eigenthümlicher Wendung, angeeignet haben sollte.

Letzteres ist die Ansicht, welche W. Baldensperger in Strassburg sorgfältig durchgeführt hat in der Erstlingsschrift: Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1888. Da wird die Bedeutung der jüdischen Apokalyptik für die Vorgeschichte des Christenthums nicht verkannt, ja eine Einwirkung der in ihr vertretenen Richtung auf das Selbstbewusstsein Jesu behauptet. Aber die Scheidung der vorchristlichen und der nachchristlichen Apokalyptik des Judenthums wird so vollzogen, dass am Ende der vorchristlichen Zeit die Bilderreden Henoch's als eine rein jüdische Schrift eine Hauptrolle spielen, wogegen in der christlichen Zeit der Ezra-Prophet zwischen der Himmelfahrt Mose's und der Apokalypse Baruch's zu stehen kommt und mit denselben zusammen eine antichristliche Wendung der jüdischen Apokalyptik darstellen soll. Ganz eigenartig steht freilich der jüdische Ur-Johannes da, welchen auch Baldensperger (S. 98) für

---

[1]) Noch in den letzten Ausführungen in dieser Zeitschrift 1885. II, S. 139 f. 1888. III, S. 257 f. 380 f.

den Kern der Johannes-Apokalypse von Eberhard Vischer annimmt, da dieser neu entdeckte Apokalyptiker sich zu dem Christenthum nichtssagend verhält. Er wird der nachchristlichen Apokalyptik des Judenthums noch nicht recht eingebürgert. Genug, die Bilderreden Henoch's mit ihrem messianischen Menschensohne sollen schon vor Jesu dagewesen sein, welcher seine beliebteste Selbstbezeichnung an diesen Messiasnamen anschliessen konnte, denselben aber freilich durch seinen Gebrauch aus der jüdischen Apokalyptik thatsächlich verbannte.

Der Bilderredner Henoch als vorchristlicher Apokalyptiker des Judenthums würde allerdings grossen Wandel schaffen. Er würde es nicht gestatten, die jüdische Apokalyptik mit mir aufzufassen als eine künstlich prophetische Lösung der Lebensfrage des späteren Judenthums: wie und wann die so lange Zeit von heidnischen Völkern besessene Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde. Er scheint es zu begünstigen, wenn Baldensperger (S. 85) dieselbe bezeichnet als „eine der späteren jüdischen Gottesidee entsprechende Loslösung von dem politischen Ideale und Steigerung der messianischen Erwartung in's Uebernatürliche", so dass das Wesen der jüdischen Apokalyptik bestehen würde in Eschatologie und supernaturalistischer Transcendenz. Völlig gedeckt durch Henoch II weiss sich jedoch Baldensperger selbst nicht, da er (S. 86) bemerkt: „Thatsächlich ist das rein apokalyptische Zukunftsbild kaum oder vielmehr nirgends ganz lauter zur Ausprägung gekommen. — So entstand der gemischt apokalyptische Typus, verhältnissmässig am reinsten in Daniel und den Bilderreden." Den Messianismus im Allgemeinen vertritt freilich auch der Bilderredner, so dass Baldensperger die jüdische Apokalyptik auf die Seite des Messianismus stellt und sie die Einseitigkeit des Nomismus, wenn auch unabsichtlich, wenigstens neutralisirt haben lässt (S. 93), ohne dass sie mit dem Heilsprincip des Judenthums schon gebrochen hätte (S. 109), immer ein Vorspiel des Christenthums (S. 99).

Eine Berührung des Christenthums mit der jüdischen Apokalyptik findet jedenfalls statt in der Bezeichnung des Mes-

sias als Menschensohn, wenn auch nur das Buch Daniel 7, 13 „wie eines Menschen Sohn“ mit den Wolken des Himmels herabkommen lässt. Da erkennt Baldensperger (S. 64) freilich noch keinen persönlichen Messias an, sondern erklärt „die rein symbolische Bedeutung der Vision des Menschensohnes“ für exegetisch gesichert, obwohl doch der kein volles Menschenalter spätere jüdische Sibyllist (Orac. Sibyll. III, 286. 652) den persönlichen Messias als einen vom Himmel oder der Sonne her gesandten König bezeichnet. Für das symbolische Verständniss des Danielischen Menschensohnes ruft Baldensperger (S. 69) auch den Verfasser der Henoch-Apokalypse als Zeugen auf, aber vergeblich. Dass Henoch I den Messias „in dem Menschensohne Daniels, zwar nicht dem Titel nach, aber nach seiner symbolischen Einkleidung erkannt hat, und dass er, durch dieses Verfahren angeregt, denselben ebenfalls unter einem mit seinem eigenen Gemälde harmonisirenden Sinnbild (90, 37) vorzuführen beschloss“, ist desshalb nicht „unzweifelhaft“, weil Henoch eine ganz verschiedene Vorstellung bietet. Sein Messias kommt ja eben nicht vom Himmel her, sondern wird aus der geläuterten Heerde des Gottesvolks geboren als ein weisser Farre mit grossen Hörnern. Dass die betreffende Daniel-Stelle zu Jesu Zeit „allgemein, also auch von Jesus messianisch aufgefasst“ ward (S. 138), muss auch Baldensperger anerkennen. Doch bietet Daniel nur den Vergleich „wie eines Menschen Sohn“, erklärt also noch nicht die ausdrückliche Bezeichnung des Messias als des Menschensohns. Die Behauptung, dass der Menschensohn schon „eine vorchristliche jüdisch-apokalyptische Bezeichnung des Messias“ gewesen sei (S. 76), kann Baldensperger um so mehr nur auf die Bilderreden Henoch's stützen, welche er zur Zeit des Herodes M. verfasst sein lässt. Henoch II nennt den „Auserwählten“ allerdings wiederholt „den Menschensohn“. Aber ist es denn nur möglich, ihn für einen vorchristlichen Juden zu halten? Der Bilderredner erklärt den Menschensohn ebenso für vorweltlich als für vom Weibe geboren. Er ward auserwählt und verborgen vor dem Herrn der Geister, „ehe

denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein“ (48, 6), gleichwohl heisst er „der Sohn des Weibes“ (62, 5). Hat aber jemals ein Jude dem Messias solche Vorweltlichkeit zugeschrieben? Hat irgend ein Jude vollends solche Uebergeschöpflichkeit des Messias vereinigt mit dessen Geburt von einem geschaffenen Weibe? Es handelt sich hier nicht etwa, wie Baldensperger (S. 11) bemerkt, bloss um „Menschensohn, Präexistenz u. s. w.“, um eine Präexistenz des Messias, welche er (S. 73 f.) aus dem apokalyptischen Determinismus begreiflich zu machen sucht. Es handelt sich vielmehr namentlich um die Vorweltlichkeit, ja Uebergeschöpflichkeit des gleichwohl von einem Weibe geborenen Messias, für welche Vorstellung auch Baldensperger keinen einzigen Beleg aus dem Judenthum vorgebracht hat. Es reicht lange nicht aus, wenn Schürer (Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, S. 422) bemerkt, die jüdische Zukunftserwartung der späteren Zeit sei „immer mehr transcendent, immer mehr in's Ueberweltliche umgesetzt“. Baldensperger (S. 86 f.) tritt hier nicht bloss in einen bewussten Gegensatz „zu der am weitesten verbreiteten Vorstellung, als sei die höhere Christologie dem Judenthum von Haus aus fremd und erst auf Anregung des Christenthums emporgewachsen“, sondern auch in einen unbewussten Gegensatz gegen alle Denkbarkeit. Soll denn das Christenthum seit Paulus und dem Evangelisten Johannes mit dem präexistenten und doch von einem Weibe geborenen Messias nichts gelehrt haben, was nicht schon das Judenthum gefunden hätte? Soll das einzige Neue dieser christlichen Lehrentwickelung die Uebertragung auf den Sohn der Maria sein? Baldensperger baut nichts weniger als auf Felsen, indem er die Bilderreden Henoch's gar zur Haupturkunde für die messianischen Hoffnungen zur Zeit Jesu macht. Er bietet das vollendete Seitenstück zu der Ansicht Bruno Bauer's und seiner Nachfolger, indem er nach einer vermeintlich so hohen Ausbildung der jüdischen Christologie dem Christenthum nichts weiter übrig lässt, als dass „an dem

Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte" (S. 77).

Dass Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnete, berichten einstimmig die Evangelien, bei welchen sich Baldensperger (S. 105) „der gemässigten, vorurtheilsfreien Kritik" anschliesst, wie sie ihm namentlich H. H. Wendt (Lehre Jesu, Th. I, 1886, beleuchtet in dieser Zeitschrift 1886. IV, S. 257 f.) ausgeübt zu haben scheint. Von der „extremen Kritik" Volkmar's und Holsten's hält er sich fern (S. 119), und meine Evangelienforschung scheint für ihn gar nicht da zu sein. So kommt er denn zu folgendem Ergebniss über Jesum, welches er (S. 155—189) selbst zusammenfasst.

Jesu frommes Gemüth lebte und webte schon frühzeitig in den messianischen Hoffnungen seines Volkes und schloss sich mehr dem Messianismus der jüdischen Apokalyptik als der nomistischen Schriftgelehrsamkeit an. So erwartete er denn auch von der Zukunft des Gottesreichs „eine Umwandlung der äusseren Verhältnisse seines Volkes" oder die messianische Herrlichkeit. Aber neu und eigenthümlich war die innere Beseligung des tiefen Gottesfriedens, aus welcher Jesus erkannte, dass das Reich Gottes sich genaht habe. Für das messianische Reich hatte nun die Strömung, zu welcher die jüdische Apokalyptik gehört, „auch den bei Matthäus gebräuchlichen Ausdruck Himmelreich in Umlauf gebracht", welcher mit Rücksicht auf den metaphysischen Anstrich der apokalyptischen Idee gewählt ward (S. 79) und eine Verflüchtigung der materiellen Reichshoffnung ausdrückt (S. 111). Die Nähe des Gottesreichs, wie Marcus sagt, oder des Himmelreichs, wie Matthäus berichtet, verkündigte dann der Täufer Johannes (vor welchem der Ausdruck Himmelreich nirgends bezeugt ist), und Jesus vernahm, als er von Johannes getauft ward, als göttliche Stimme die unzweideutige Messias-Declaration. Während der Taufe hatte er die lebhafte Empfindung, „in dem innigen, beseligenden Verhältniss zu Gott zu stehen, welches für seine Begriffswelt der Messiasstellung gleichkam" (S. 162). Der innere

Gottesfriede ward zu der unumstösslichen Messiasgewissheit, mit welcher er aus dem Taufbade hervorging (S. 163).

Die Unumstösslichkeit dieser bei der Taufe gewonnenen Messiasgewissheit schliesst jedoch weder eine innere Krisis vor dem Antritt des Messias-Berufs, an welche die synoptische Versuchungsgeschichte erinnert, noch ein mehrfaches Schwanken in der ersten Zeit der Berufsthätigkeit aus. Die schmerzhafte Krisis der Versuchung setzt Baldensperger darein, dass Jesus sich entscheiden musste, ob er vor der Verkündigung des Reiches erst ein sichtbarliches Eingreifen Gottes erwarten solle oder nicht, wobei freilich in der Hauptversuchung einer durch Anbetung des Teufels zu erlangenden Weltherrschaft gerade der Teufel beseitigt werden muss (S. 168). Und woher die Erwartung eines sichtbarlichen Eingreifens Gottes, wenn doch die materielle Reichshoffnung schon beseitigt war?

Das Schwanken der ersten Berufsthätigkeit Jesu führt Baldensperger (S. 174) darauf zurück, dass die spiritualistische Reichsidee das dominirende Element im Gesichtskreise Jesu ward, während das eigentlich messianische Element mehr in den Hintergrund trat. So zu sagen, auf Kosten der erlangten Messiasgewissheit betrieb Jesus mit Eifer die Reichspredigt oder that in diesem Sinne dem Himmelreiche Gewalt an, wie Baldensperger (S. 173 f.) Matth. 11, 12 versteht[1]). „Das Reich der Herrlichkeit, dies Postulat seiner Messianität", erschien immer noch nicht. „Nach dieser äusseren Seite lag sein Messiasbewusstsein nach wie vor in der Schwebe, wenn es ihm auch innerlich unerschütterlich fest stand, und so lange er über dies äussere Postulat seiner Messiasstellung noch nicht in's Reine gekommen, hat er auch auf's Vorsichtigste zurückgehalten mit der ausdrücklichen Erklärung, dass er der Messias sei" (S. 174 f.). Das Ausbleiben der Reichsherrlichkeit beunruhigte Jesum, ja machte ihn zaghaft (S. 176). Es ist eine

---

[1]) Wunderbar, dass Baldensperger (S. 143) Jesum wohl den Ausdruck Himmelreich gebraucht haben lässt, aber wahrscheinlich erst in der letzten Periode seiner Wirksamkeit zur Bezeichnung der abschliessenden, neuen Ordnung.

mehr vorbereitende Phase seines messianischen Werkes. „Objectiv, nach der Seite ihres historischen Inhaltes, kann man sie charakterisiren als die Periode der zunehmenden Werthlegung auf die geistigen Merkmale des Reiches und des resignirten Harrens auf dessen äussere Offenbarung in Herrlichkeit; subjectiv, nach der Seite des Selbstbewusstseins Jesu, als die Phase des Ringens seiner religiösen Messiasgewissheit mit dem traditionellen, verstandesmässigen Messiasglauben" (S. 181 f.).

Die zweite Periode „der erlangten Aufklärung und durchgängigen inneren Gleichmässigkeit" beginnt Baldensperger (S. 177) mit dem Bekenntniss des Petrus, seit welchem er nicht bloss den Jüngern, sondern auch Jesu selbst die Augen geöffnet sein lässt. Petrus bekennt Jesu: „Du bist der Christus" (Marc. 8, 29). Den allergebräuchlichsten Namen „Christus oder Messias" nimmt Jesus hin, ohne ihn als seinen ordentlichen Titel zu führen (S. 131). Soll es ihn doch schwer angekommen sein, sich für den Messias zu erklären, „aber er that es aus Pflichtgefühl" (S. 191). Mit Vorliebe braucht Jesus „den Titel Menschensohn und, wenn schon seltener, den Ausdruck Gottessohn" (S. 131). „Allerdings der officielle, ächt volksthümliche Name des Messias ist der Menschensohn nicht gewesen." Aber bei jedem Synagogenbesucher und bei den Jüngern Jesu nicht am wenigsten musste er, so gut wie der Ausdruck „Himmelreich", messianische Gefühle erwecken (S. 134). Aber wie denn? Erst seit dem Bekenntniss des Petrus soll Jesus das „Himmelreich" verkündigt und sich als „Menschensohn" bezeichnet haben? Jenes geschieht ja bei Matthäus von Anfang an, dieses bei Marcus schon 2, 10. 28. Baldensperger hat also die beiden ältesten Evangelien gegen sich. Matthäus hat für ihn freilich weniger zu bedeuten, und von dem Abschnitt Marc. 2, 1 — 3, 6, in welchem ich die Schattenseite des Erfolges Jesu im Gegensatze gegen die vorhergehende Lichtseite 1, 14—45 hervorgehoben finde, hat zum Glück Wendt (I, S. 23 f.) „unwiderleglich nachgewiesen", dass er in chronologischer Hinsicht im Gegensatz zu der übrigen Darstellung steht und auf ein vorgerücktes Stadium der Wirksam-

keit Jesu hindeutet. Für Diejenigen, welche diese Nachweisung nicht so „unwiderleglich“ finden, fügt Baldensperger (S. 181) hinzu, man dürfe sich auch für berechtigt halten, „hie und da bei unseren Evangelisten eine Rückversetzung späterer Redeweise Jesu in dessen frühere Wirksamkeit anzunehmen“. Unsereiner hat die beiden ältesten Evangelien für sich, wenn wir Jesum von Anfang an das Himmelreich ankündigen und sich als den Menschensohn bezeichnen lassen.

In welchem Sinne nennt sich aber Jesus den Menschensohn? Keineswegs so, dass er für sich als Messias nur einen weniger gangbaren Namen gewählt hätte. „Die triumphirende Bezeichnung Menschensohn“ (S. 132) lässt Baldensperger zusammenfallen mit der Verkündigung des den Tod erleidenden Messias (Marc. 8, 31 f.), d. h. mit einer völligen Umbildung der herkömmlichen messianischen Erwartung (S. 129). Jesus stellt sich also auf die bisher nicht erreichte Messiashöhe (S. 183), indem er sich als den durch Todesleiden triumphirenden Menschensohn darstellt, welcher bald wiederkommen wird zum Gericht (S. 184 f.). „Auf den Doppelpfeiler der Leidensnothwendigkeit und der Parusiehoffnung“ lässt Baldensperger (S. 185) sich „das zuvor in der Schwebe hängende Messiasbewusstsein Jesu bleibend niedergelassen“ haben. Jesu eigene Zweifel wegen des bisherigen Ausbleibens der Reichsherrlichkeit erhielten nun ihre Lösung durch die Erkenntniss, dass dieses Reich gar nicht erscheinen durfte, „bevor der Messias den Tod geschmeckt hatte“. Die geistige Spannung fand ihre glückliche Lösung. In dem nunmehr wolkenlosen, triumphirenden Vollbewusstsein seiner Messiasstellung griff Jesus zu dem Titel: Menschensohn. „War dieser doch der Inbegriff, gleichsam die Synthese seines jetzigen Seelenzustandes, der Conjunctionspunkt, wo hohes Selbstbewusstsein, Tod und Parusie des Messias zusammenfielen. „Den Menschensohn nannte sich Jesus, durfte er sich nennen, weil er sich nun ganz und gar in den Willen Gottes ergeben hatte. — Diese jüngste Messiasbezeichnung und darum auch die meist entwickelungsunfähige, hat er seiner Eigenthümlichkeit gemäss

noch völliger religiös durchdrungen: dem Menschensohne mit dem hehren Engelchor gesellte sich der leidende und sterbende Menschensohn zur Seite, und dessen Richteramt selber fasste Jesus nicht als eine Vergewaltigung der Feinde, sondern rein ethisch und mehr innerlich. So wurde denn dieser Titel, der schon in seiner jüdischen Gestaltung dicht am Ausgange aus der alttestamentlichen Messiashoffnung lag, im Munde Jesu recht eigentlich zu einer Neuschöpfung" (S. 186).

Hätte Jesus freilich gerade den Triumph durch Todesleiden in die Selbstbezeichnung „Menschensohn" hineingelegt, so würde es um so schwerer begreiflich, dass er im Sterben auch nach Marcus 15, 34 sich von Gott verlassen weiss. Und zu der Annahme, dass er diese Einsicht erst seit dem Bekenntniss des Petrus erhalten habe, stimmt es nicht, dass er auch bei Marcus (2, 20) seinen bevorstehenden Tod schon weit früher andeutet. Am Ende hätte Jesus, wenn schon vor ihm der Bilderredner Henoch den Messias als den „Menschensohn" bezeichnet hätte, mit dessen Verherrlichung durch Leiden nicht einmal etwas Neues gelehrt. Lesen wir doch schon Henoch 42, 2: „Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort: da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln." Wie der Bilderredner die Weisheit zu den Menschenkindern gekommen sein, aber keinen Wohnort gefunden haben lässt, so ungefähr lässt Baldensperger die Fassung des Messias als des Menschensohns unter den Juden aufgekommen, aber alsbald verbannt sein. Soll doch das baldige Verschwinden der „direct jüdischen Idee des Menschensohns" (S. 77) bei den Juden eine Folge des Christenthums, an welchem dieselbe wie ein Muttermal haften blieb, gewesen sein (S. 80). „Es ist wahrscheinlich aus dem Gegensatz gegen die christlichen Bestrebungen zu verstehen, wenn schon die Apokalypse des Ezra den Titel Menschensohn vermeidet" (S. 77). Ich meine: auch wir verweisen die Bezeichnung des Messias als des Menschensohns, deren Verständniss dem Simon den Namen des Felsenmannes gebracht hat, aus dem Judenthum und erkennen sie als eine

ureigene Schöpfung Jesu an, welche, nur mit einigem Anschluss an Daniel, die innere Hoheit des Messias in der Hülle menschlicher Niedrigkeit ausdrückte.

Die jüdische Apokalyptik brauchen wir keineswegs dafür büssen zu lassen, dass aus ihr die gewohnte Selbstbezeichnung Jesu hervorgegangen wäre. Wohin führt uns nur Baldensperger! Durch den Bilderredner Henoch lässt er die jüdische Apokalyptik der christlichen Zeit in eine klägliche Lage kommen. Die Apokalyptiker Moses, Ezra, Baruch streiten bei ihm tapfer gegen das Christenthum und erhalten von dem Judenthum, dessen Sache sie eifrig verfechten, schnöden Undank. Als Juden kämpfen sie gegen das Christenthum, als Apokalyptiker bekunden sie immer noch vielfache Annäherung an die gefährliche Neuerung des Christenthums und verlieren das Vertrauen des Judenthums, da das Alles verschlingende Zukunftsinteresse der Apokalyptik den Schwerpunkt vom Nomismus wegzurücken drohte (S. 98 f.). Nicht sowohl Juden, sondern vielmehr Christen nehmen sich dann der von Israel stiefväterlich behandelten Apokalyptik an. Der Apokalypse des Ezra lässt die christliche Bearbeitung und Fortsetzung wenigstens noch den altjüdischen Namen. Aber der jüdische Apokalyptiker, welchen Eberhard Vischer durch Beschneidung der neutestamentlichen Apokalypse herausgebracht hat, erhält gar in einer christlichen Zwangstaufe den Namen Johannes.

Da sind französische Protestanten denn doch bedächtiger, als unsere jungen Deutschen. Die Entchristlichung der Johannes-Apokalypse, welche der vorchristlichen Einführung des „Menschensohnes" verwandt ist, hat A. Sabatier[1]) wenigstens bedeutend eingeschränkt, so dass der christliche Verfasser bleibt, welcher nur einzelne Stücke jüdischer Prophetie seinem Werke einverleibt haben soll. Möge der junge Strassburger Theolog seine Grundansichten über die Vorgeschichte und die Urgeschichte des Christenthums noch ernstlich prüfen, ehe er sie weiter verfolgt!

[1]) Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de Saint-Jean, Paris 1888.

XXII.

Zur intelligiblen Freiheit.

Von

Cand. theol. **L. H. Lüdemann**

in Nartum bei Zeven (Provinz Hannover).

Von der intelligiblen Freiheit sagt R. A. Lipsius (Jahrb. f. prot. Theol. XI, 4), sie sei „überempirisch", aber eine „erlebbare Realität". Demnach ist das Ueberempirische oder Metaphysische, wiewohl nicht empirisch, erlebbar. Wie ist das verständlich? Wohl nur dann, wenn man unter „empirisch" die Fülle von zeitlich ablaufenden Acten, Functionen befasst, unter „metaphysisch" aber das „jenseits" jenes Zeitlichen liegende Functionirende, welches sich in den zeitlichen Functionen, Acten offenbart, ohne allerdings je ganz darin aufzugehen: in operando apparet ens metaphysicum. Von den zeitlich empirischen volitiones wird auf eine zeitlose, d. h. ewige metaphysische voluntas geschlossen, welche eben als zeitlose nie vom Verstande „angeschaut", sondern nur durch Synthese der Vernunft „erschlossen" werden kann. Das ens metaphysicum oder intelligible Ich, aus seiner potentiellen zeitlosen Essentia in die Actualität des räumlich zeitlichen Da-seins, in die Ex-istentia strebend, zerlegt sich in unendliche zeitliche Willensacte, ohne in diesen seinen phänomenalen zeitlichen Actualisationen je ganz aufzugehen. Demzufolge wäre das intelligible oder essentielle Ich das zeitlose „In-, Beieinander" alles dessen, was jemals als zeitliche Willensacte des empirischen Ich in die Ex-istenz hinaustreten oder empirisch werden kann, „vergleichbar" dem Verhältniss eines vorweltlichen göttlichen Weltplans zur unendlichen Weltgeschichte. Es ist vollständig richtig, dass das intelligible Ich nie „angeschaut" wird; denn anschaubar ist nur, was zeitlich abläuft und in seinem zeitlichen Fliessen dem zeitlichen Beobachtungsact des

Verstandes correspondirt. Wiewohl man aber — ein Beispiel — den Sauerstoff jedesmal nur in einer seiner Existenzformen „anschaut", hat man doch aus der Fülle seiner anschaubaren empirischen Ex-istenzformen sein Wesen, seine Essentia erschlossen, erkannt, auf Grund welcher Erkenntniss man nunmehr seine jedesmalige Ex-istenzweise von seiner Essenz deduciren und d. h. sie begreifen kann. Demnach müssen sich auch die mannigfaltigen Existenzformen des empirischen Ich, wie sie — in ihrer Zeitlichkeit be-gleitend — der Verstand anschaut, von der Vernunft synthetisch zusammenschauen, zusammenfassen lassen und so die Erkenntniss des intelligiblen Ich ermöglichen. Diese Erkenntniss muss dann ihrerseits ermöglichen, die Phänomena des empirischen Ich in ihrer Nothwendigkeit von dem Noumenon, dem intelligiblen Ich, deduciren zu können. Dieses intelligible Ich, obwohl bezüglich seines Wesens bestimmbar, wäre dann allerdings — wie Lipsius und Herrmann behaupten — nicht wissenschaftlich erklärbar, weil es, Grund, subsistentia des ex-istentialen, empirischen Ich, selbst (für uns) unbegründet, bedingungslos, also von nichts Anderem deducirbar ist. Es muss mithin das wissenschaftliche Denken, welches von etwaigen religiösen Postulaten absieht, die Aseität (causa sui) des Individ-uums fordern, welches Postulat dem der ethischen Autonomie entspricht. Was nun besagt die Freiheit des intelligiblen Ich? Jene Freiheit, aus der man das Bewusstsein der Verantwortlichkeit hat verstehen wollen? Etwa, dass das intelligible, essentiale Ich, in seiner Aseität durch generatio aequivoca entstanden, sich sua sponte zu seiner Essenz, seinem Charakter entschlossen habe? (Kant). Mit der Annahme der Ent-stehung wäre das Bedingungslose, Zeitlose, d. h. Ewige verendlicht, verzeitlicht; zu einem Entschluss über seine Essenz, seinen (intelligiblen) Charakter aber hätte das intelligible Ich die Ex-istenz vor der Essenz haben müssen, was unmöglich, womit also Kant widerlegt ist. Man schreibt gleichwohl dem intelligiblen Ich Freiheit zu; Lipsius nennt die intelligible Freiheit die Voraussetzung jedes empirischen Willensactes. — — Man blicke auf dieses Bild! Ein Weib drückt den eben von

ihm selbst ermordeten natürlichen Sohn schmerz- und liebevoll an die Brust: es will nicht, was es will, volens idemque nolens, in welchem Satze idem sowohl Subject, als auch Accusativ-Object sein kann. Trotz des zeitlichen empirischen Actes, durch den sich der Wille: das Kind sei todt! offenbarte, will das Weib jetzt: das Kind sei nicht todt: „Zwei Herzen trag' ich in meiner Brust." Das empirische Ich ist unter jeder Bedingung Mörderin; das zeitlos intelligible, in dem all' das noch so contradictorische „Nacheinander" zeitlos, ewig „ineinander" liegt, ist es ebensosehr nicht[1]). Man nennt das oben beschriebene Phänomen Reue und spricht von Verantwortlichkeit; diese beruht darauf, dass all' den einander widersprechenden empirischen Willensacten dasselbe autonome intelligible Ich in seiner Aseität als nolens idemque volens zu Grunde liegt; das Ich ist simplex idemque varium. Es erhellt hieraus, wie Lipsius mit Recht die intelligible Freiheit die Voraussetzung jedes empirischen Willensactes nennt. Jeder Zustand nämlich, z. B. der des Nachdenkens über das vorliegende Thema, ist ein beschlossener Willensact; wäre nun das intelligible Ich nicht frei, d. h. nur volens, nicht aber idemque nolens, so hätten wir in der Rastlosigkeit eines unaufhaltsamen velle in die leere Unendlichkeit nur die todte Kehrseite der vis inertiae; lebendig ist das Ich nur dann, wenn es den gewollten Zustand des Nachdenkens auch wieder nicht wollen kann; der empirische Willensact, nunmehr zu pausiren, hat also seine Voraussetzung an der Freiheit des intelligiblen Ich, welches vermöge seiner Selbstentzweiung, ob-

---

[1]) Wenn von einem intelligiblen und einem empirischen Ich geredet wird, so verstehen wir das folgendermassen: Das intelligible Ich heisst uns von dem Moment an empirisch, wo es aus seiner Ewigkeit, seiner reinen Potentialität (die ja als solche nie angeschaut, nur durch die Vernunft erschlossen werden kann), in die Actualität des Daseins strebt, sich also in einem zeitlichen geradlinigen, in sich widerspruchslosen Willensacte offenbart; den zeitlichen, gegen einander contradictorischen volitiones in ihrer ex-istentiellen Empirie liegt als zeitlose Essenz die überempirische, metaphysische und zwar selbstentzweite voluntas, das intelligible Ich zu Grunde.

wohl es empirisch existentiell, d. h. zur Zeit nur Eines will, potentiell das, was es **nicht** will, nicht minder positiv **will**. Es giebt kein Denken ohne die Möglichkeit nicht zu denken, kein Wollen, ohne die Möglichkeit, nicht zu wollen. Ein nicht selbstentzweites Ich könnte gar nicht wollen, streben, sich Zwecke setzen; „Zweck sein" heisst ja unverwirklicht sein. Soll darum ein Laufender sich den Zweck der Ruhe setzen können, so muss er, wiewohl er empirisch laufen will, intelligibel zugleich nicht laufen wollen. Jede Zwecksetzung, als Streben nach dem Unwirklichen, involvirt die Negation des Wirklichen, d. h. bis dahin Gewollten. Erhebt sich im religiösen Acte das Ich über die Welt zu einer Gottheit, so besagt das: das Ich, welches bisher sein Streben, seinen Willen auf die Welt gerichtet, will nunmehr sein eigenes Streben nicht, ist dem So-sein des Daseins gegenüber volens — idemque nolens. Die Möglichkeit auch des religiösen Actes beruht also auf der Selbstentzweiung des intelligiblen Ich, welches eben in diesem seinem Selbstentzweitsein seine Freiheit hat. So „fordern" im intelligiblen Ich das velle und nolle, die Bejahung eines Zweckes und die Verneinung desselben Zweckes einander ebenso, wie sich die beiden Lasten einer Drahtseilbahn wechselweise auf- und niederziehen. Dies Factum ist zugleich das der intelligiblen Freiheit.

Bezüglich etwaiger Consequenzen sei dem Nachdenken des geneigten Lesers nicht vorgegriffen.

Anzeigen.

G. **Wohlenberg**, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schriftthum. Erlangen 1888. 8. 96 S.

Ein Repetent an der theologischen Facultät zu Erlangen, welcher sich hauptsächlich, doch nicht sklavisch an **Theodor Zahn** anschliesst, behandelt die Frage nach dem Verhältniss der vielerörterten Didache zu dem neutestamentlichen Schriftthum im Ganzen und im Einzelnen. Dieses Verhältniss kann

man aber nicht sicher erkennen, wenn man nicht über die Entstehung der Didache selbst im Klaren ist.

Wohlenberg (S. 45. 92) lässt die Didache schon in den letzten Lebensjahren des Apostels Johannes oder auch kurz nach denselben wahrscheinlich in Aegypten von einem Judenchristen für Heidenchristen verfasst sein, so dass man von vornherein nicht erwarten kann, dem Verfasser der Didache sei schon die ganze Sammlung des Neuen Testaments bekannt gewesen. In so frühe Zeit setzt er die ganze Didache, deren Einheitlichkeit er behauptet. Wohlenberg (S. 15 f.) versucht es, die spätere Einfügung von I, 3 — II, 1[a] zu widerlegen, welche B. B. Warfield (in der Bibliotheca sacra, 1886. I. p. 100 sq.) und A. Harnack (Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 1886, S. 21) zwar nicht, wie der Hr. Vf. meint, selbst gefunden, wohl aber ebenso, wie C. Franklin Arnold (Zeitschrift für Kirchenrecht XX, N. F. V, 1885, S. 450), von mir (in dieser Zeitschrift 1885. I, S. 80) angenommen haben. Wohlenberg hält sich an Harnack, welcher den Anfang (*τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη*) nicht mit mir zu der Einschaltung gerechnet hat, obwohl er offenbar zusammenhängt mit dem Schlusse II, 1 *δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*. Warum fehlt diese ganze Stelle in dem Briefe des Barnabas 19, 2? „Den so wüst und wirr schreibenden Verfasser des Barnabasbriefes" will Wohlenberg ganz aus dem Spiele gelassen wissen. Auch die Canones ecclesiastici (Duae viae oder Iudicium Petri), welche die Stelle gleichfalls nicht bieten, scheinen ihm nicht geeignet, besonderes Vertrauen zu erwecken. Aber die Stelle fehlt auch in der lateinischen Doctrina apostolorum. Da „besitzen wir nur ein so geringes Bruchstück —, dass wir über den Charakter des Ganzen nicht urtheilen — dürfen", antwortet Wohlenberg, obwohl wir doch so viel sehen, dass die Stelle in diesem Zusammenhange fehlt. Ist die Stelle nicht überhaupt eine störende Unterbrechung des Zusammenhangs? Wohlenberg meint, I, 3—6, wo doch nur Liebe gegen Hass, Enthaltung von den Begierden, widerstandsloses Entgegenkommen gegen Gewaltthätige, Freigebigkeit gegen Bittende geboten wird, sei eine positive Entfaltung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe I, 2[a], dagegen II, 1 f. eine Gruppe negativer Ermahnungen zur Ausführung des negativen Satzes I, 2[b] *πάντα ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*. Aber in I, 3—6 kann man die Gottesliebe als sich bethätigend in Menschenliebe nicht mit grösserem Rechte hineinlegen, als in II, 1 f. Diese Stelle aber bringt nicht bloss negative, sondern auch positive Ermahnungen (III, 7 f. IV, 1) und lässt sich nur gezwungen

als Ausführung jenes negativen Satzes fassen. Die Einschaltung bringt offenbar I, 3—6 als Belehrung über den ganzen Inhalt von I, 2 und leitet dann künstlich genug zu dem Folgenden (II, 1[b]) über, wie zu einem zweiten Gebote. Wohlenberg behauptet wohl, mit I, 3—6 würde dem Abschnitte I—VI etwas Wesentliches fehlen, nämlich das Cardinalgebot der Feindesliebe und die positive klare Darlegung dessen, wie man die Liebe zu seinem Nächsten zu beweisen habe. Allein das Gebot der Feindesliebe steht ja II, 4 (7), und von der Bethätigung der Liebe zu dem Nächsten handelt übergenug II, 1 f. Nach äusseren und inneren Gründen haben wir hier eine Einschaltung, und zwar eine montanistische. Nicht der Didache als solcher, wie Wohlenberg (S. 24 f.) verstanden werden kann, sondern nur ihrer vorliegenden griechischen Bearbeitung schreibe ich einen montanistischen Charakter zu. Dahin weisen mich ebensowohl die eigenthümlichen Apostel der Didache, welche als blosse Wanderprediger nicht drei Tage lang bei einer Gemeinde weilen dürfen (XI, 2 oder 4—6), als auch die Propheten, welche weder an solche Aufenthaltsfrist (XIII, 1 f.), noch an die vorgeschriebenen eucharistischen Gebete gebunden sind (X, 5 oder 7), welche mit Gott selbst das Gericht haben und über dem Gerichte der Gemeinden stehen, selbst wenn sie zu einem „weltlichen Mysterium" (nach Art der disciplina arcani) Gemeindeversammlungen veranstalten (vgl. diese Zeitschrift 1888. I, S. 128). Apostel, welchen ein mehr als zweitägiger Aufenthalt bei einer Gemeinde untersagt wird, sehen gar nicht nach der Zeit der wirklichen Apostel aus und können schon desshalb nicht, wie Wohlenberg (S. 8) behauptet, als solche Propheten sein sollen, wenn sie auch bei dreitägigem Bleiben als Pseudopropheten gelten (XI, 2 oder 5).

Ist nun die Didache, wie mir auch C. Franklin Arnold (a. a. O. S. 422) zugiebt, kein durchaus einheitliches Werk, gehört vollends ihre vorliegende griechische Gestalt erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, so erscheint die Grundvoraussetzung Wohlenberg's bei der Untersuchung ihres Verhältnisses zu dem neutestamentlichen Schriftthum nicht als haltbar. Dass das kanonische Matthäus-Evangelium von Hause aus benutzt ist, steht auch mir fest. Das Lucas-Evangelium ist mindestens in der gegenwärtigen Gestalt benutzt, schwerlich auch die Apostelgeschichte, wie Wohlenberg (S. 49) nachzuweisen sucht. Dass das Johannes-Evangelium noch nicht benutzt ist, giebt derselbe (S. 56 f.) zu und weist (S. 64 f.) die Behauptung Bonhöffer's (in den Theol. Studien aus Würtemberg, 1887. II, S. 151—175) zurück, dass dieses Evangelium

in der Didache noch bestritten werde. Gleichwohl entlockt Wohlenberg den eucharistischen Gebeten in der Didache IX. X „ein ausserordentlich wichtiges, bisher unbekanntes Zeugniss für die Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums“ (S. 85), indem er aus Ausdrücken, wie *διεσπαρμένον* IX, 2 (4), vgl. Joh. 11, 52, und aus sehr fernen Berührungen mit Joh. C. 17 eine gemeinsame urapostolische Grundlage zu beweisen sucht. Das Beste in dieser Ausführung ist die sehr beachtenswerthe Erörterung über *μαραναθά* = domine noster, veni! (S. 78 f.). Das Verhältniss zu dem ausserevangelischen Schriftthum des N. T. wird (S. 86 f.) nicht mit Sicherheit bestimmt. Gefunden werden in der Didache mehr oder weniger unsichere Spuren von den beiden Thessalonicherbriefen, dem Römerbriefe, 2 Johannis u. s. w.

A. H.

Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen, herausgegeben von Albert Klöpper, Carl Cornill, Friedrich Zimmer u. Franklin Arnold. — Einzelausg. Heft 1. Der Galaterbrief im altlateinischen Text, als Grundlage für einen textkritischen Apparat der Vetus Latina von F. Zimmer. Königsberg 1887. 8. S. 81. — Heft 2. Paulinische Studien von Albert Klöpper. I. Das Sittengesetz der Heiden. Erläuterung von Röm. 2, 13—16. II. Erklärung des ethischen Abschnittes des Galaterbriefes Cap. VI, 1—11. Königsberg 1887. 8. S. 33. — Heft 3. Das Gebet nach den Paulinischen Schriften von Friedr. Zimmer. Königsberg 1887. 8. S. 58. — Heft 4. Das Aposteldekret (Act. XV). Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche von Joh. Georg Sommer. Königsberg 1887. 8. S. 54. — Heft 5. Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung von Franklin Arnold. Königsberg 1887. 8. S. 57.

Schon an sich ist es erfreulich, dass theologische Docenten der Hochschule Immanuel Kant's sich zu einem gemeinsamen Unternehmen vereinigen, um so erfreulicher, wenn wir die verbündeten Kräfte betrachten. Von vorn herein freut man sich, von J. G. Sommer einmal wieder eine seltene Gabe zu erhalten. Mit Freuden begrüsst man eine weitere Arbeit von A. Klöpper auf einem Gebiete, welches seiner gründlichen Forschung schon so viel verdankt. Von C. Cornill darf man auf dem Gebiete des Alten Testamentes wohl Förderliches erwarten. Von dem ebenso sorgfältigen als thätigen F. Zimmer

nimmt man gern weitere schriftstellerische Beiträge an. Auch Franklin Arnold hat sich bereits so bewährt, dass man an weitere Leistungen von ihm mit gutem Vorurtheile geht.

Das von diesen Theologen der nordöstlichen Grenzmark des deutschen Reiches bereits Gebotene gehört in die Gebiete der neutestamentlich-biblischen Forschung und der alten Kirchengeschichte. Klöpper behandelt eine schwierige und viel erklärte Stelle des Römerbriefes nebst einer Stelle des Galaterbriefes, Zimmer ein Stück paulinischer Theologie und bearbeitet mühsam genug den Text der altlateinischen Uebersetzung des Galaterbriefes. Sommer behandelt aufs Neue das viel erörterte Aposteldecret, Franklin Arnold die wichtige Plinianische Ghristenverfolgung.

Von Klöpper's eingehender Erörterung von Röm. 2, 13—16 wird man nicht ohne Förderung scheiden, wenn man auch von der Parenthese V. 14. 15 und von der Verbindung der *μεταξὺ ἀλλήλων* in dem Sinne „ganz unter sich, in ihrer eigenen Mitte, ohne Intervention oder Einspruch der Reflexionen eines anderen Bewusstseins“ nicht überzeugt wird. Zur Klärung der Sache dient diese Erörterung gewiss. Auch von der Erörterung über Gal. 6, 1—11 wird man mit Dank scheiden, wenn man auch nicht überzeugt wird, dass 6, 6 von geistlichen Gütern die Rede sei.

Es ist nicht die gangbare Heerstrasse der Bibelforschung, wenn Zimmer das Gebet nach den paulinischen Schriften mit gewohnter Sorgfalt untersucht. Nachdem aus den vier Hauptbriefen die Gebetslehre des Paulus festgestellt ist, werden die beiden Thessalonicherbriefe, welche ich in Hinsicht der Aechtheit von einander trenne, dann die Gefangenschaftsbriefe, und zwar zunächst an Philipper und Philemon und die Kolosser untersucht, darauf der Epheserbrief, in welchem ein anderer als der ächt paulinische Boden nachgewiesen wird, endlich die Pastoralbriefe, in welchen vollends tiefer greifende Unterschiede von dem ächten Paulus gut bemerkt worden. Die ganze Arbeit verpflichtet auch denjenigen zum Danke, welcher den 2. Thessalonicher- und den Kolosserbrief dem Paulus selbst nicht zuzuschreiben vermag.

Das Aposteldecret Apg. C. 15 behandelt Sommer als alttestamentlicher Theolog. Die von Seiten des Judenchristenthums an die Heidenchristen gestellten Anforderungen will er nicht bloss aus zähem Festhalten am Herkömmlichen oder von einer aus dem gesetzlichen Stoffe willkürlich gemachten Auswahl abgeleitet, sondern vielmehr als Ergebnisse aus bestimmten im Alten Testament selbst wurzelnden Anschauungen über das Ver-

hältniss Israels zu der Heidenwelt angesehen wissen. Das Apostel-decret, dessen Geschichtlichkeit er nur in Nebenumständen nicht verbürgen will, erscheint ihm als ein wirklicher Sieg des milderen Judenchristenthums, welches die an Israel als solches gerichteten gesetzlichen Forderungen von den an Fremdlinge und Beisassen gerichteten unterschied, über das strengere Judenchristenthum, welches die Einverleibung der gläubigen Heiden in Israel durch Beschneidung und Gesetzesverpflichtung verlangte. Paulus, welcher die volle Freiheit von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes verlangte, spielt bei Sommer, wie in der Apostelgeschichte, hier nur eine untergeordnete Rolle. Also aus den Proselyten-Gesetzen des Alten Testaments soll das Apostel-decret erklärt werden, dessen Herleitung aus den sog. noachischen Geboten auch Unsereiner nie vertreten hat. Aber kann das *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων — καὶ πορνείας* (Apg. 15, 29) wirklich aus dem Alten Testament ohne Rücksicht auf die bei Paulus 1 Kor. 6, 12 f. 8, 1 f. 10, 23 f. und in der Offbg. Joh. 2, 14. 20 hervortretende eigenthümliche Streitfrage des Urchristenthums erklärt werden? Das Verbot der *εἰδωλόθυτα* ist doch etwas anderes als das Verbot der Götzenopfer selbst Lev. 17, 8. 9, und das Verbot der *πορνεία* als solcher kann doch nur gewaltsam auf das Verbot gewisser geschlechtlichen Verbindungen Lev. 18, 26 auch für die Gerim hergeleitet werden. Obwohl nicht überzeugt durch Sommer's gelehrte Ausführungen, freue ich mich doch derselben als solcher und namentlich der unumwundenen Anerkennung des heutzutage bestrittenen Judenchristenthums der Johannes-Apokalyse.

Ausserordentliche Mühe hat sich Zimmer gegeben, den Galaterbrief nach der Vetus Latina herzustellen. Zu Grunde legt er den Text, welchen Hieronymus mehrfach als Vulgata bezeichnet, als Communis, wie er vollständig erhalten ist in dem Codex Claromontanus (d) und der Interlinearversion des Codex Boernerianus (g). Unter dem Texte findet man die princeps (pr.), wie sie bei Tertullianus und Cyprianus verliegt, die variae lectiones der communis, den Text Augustin's oder die Itala nach den Bruchstücken einer von Ziegler (1876) und einer von Rönsch in dieser Zeitschrift (1879. II, S. 224—238) herausgegebenen Handschrift (r und z), wie nach den Anführungen bei Augustinus, Marcus Mercator und in der epistola V episcoporum. Auch findet man hier die abweichenden Lesarten der eigentlichen Vulgata nach Corssen (Berol. 1885). Es ist „der erste Versuch eines gleicherweise das ganze Material umfassenden, wie es kritisch sichtenden derartigen Apparates". „Durch diesen Apparat ist es nunmehr möglich, das gegenseitige Verhältniss der vier

Texttypen zu untersuchen und damit einen deutlicheren Einblick in die Entwickelungsgeschichte des lateinischen Bibeltextes zu gewinnen." Ein allseitig anerkanntes Verdienst würde Zimmer sich erwerben, wenn er das ganze Neue Testament nach der Vetus Latina bearbeiten wollte.

Eine gründliche Untersuchung über die Plinianische Christenverfolgung bietet der jetzt von Königsberg geschiedene Franklin Arnold. Nach einer kritischen Ausgabe des betreffenden Briefwechsels zwischen Plinius und Trajanus wird zunächst die Aechtheit und der wahre Sinn festgestellt, dann werden die Zeitverhältnisse genau dargelegt mit nicht allzu günstiger Haltung gegen den „Schweizer" [nein: nach der Schweiz berufenen] Overbeck, dessen „Untersuchung über die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis M. Aurel" in den Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft I. 1875, S. 93—157, sonst doch als lehrreich anerkannt wird, wie auch wir die Untersuchung Franklin Arnold's gern anerkennen.

Möge das Unternehmen der Königsberger Theologen in der begonnenen Weise fortgesetzt werden und sich immer mehr Bahn brechen! A. H.

A. Sabatier, Les origines et la composition de l'Apocalypse de Saint Jean. Extrait de la Revue de théologie et philosophie. Paris 1888. p. 39.

Obige kleine Schrift ist wohl schon bei den Besprechungen von O. Pfleiderer's Urchristenthum und W. Baldensperger's „Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit" in diesem Hefte S. 410. 498. erwähnt, verdient aber noch eine eigene Anzeige.

Unter uns Deutschen hat Eberhard Vischer's von A. Harnack empfohlene, selbst von dem sonst sehr bedächtigen E. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1888, 6) vertheidigte Entdeckung, dass die Johannes-Apokalypse ein altes jüdisches Gewand mit Flicken und Besatz von dem neuen Zeuge des Christenthums sei, vielen Glauben gefunden (s. meine Anzeige in dieser Zeitschrift 1888. III, S. 374 f.). Fragt man nun, wie das Ausland zu dieser deutschen Apokalypse über die Johannes-Apokalypse sagen wird, so könnte man meinen, dass die Franzosen, welche seit alten Zeiten als für Neues sehr empfänglich gelten, die neue Enthüllung gänzlich annehmen würden. Das ist jedoch keineswegs der Fall. In Frankreich hat Henri Schoen (L'Origine de l'Apocalypse de Saint Jean, Paris 1887) die deutsche Entchristlichung der Johannes-Apokalypse bedeutend eingeschränkt,

wogegen E. Schürer bereits aufgetreten ist. Und eben diese Einschränkung hat jetzt A. Sabatier selbst in einer eigenen, mit gewohnter Eleganz geschriebenen Schrift vertreten.

Sabatier findet es allerdings übereilt, dass unsere alte Kritik nach den Weissagungen der Offenbarung Joh. C. 11. 12. 13. 17, welche in den Vorabend der Zerstörung Jerusalems durch Titus führen, das ganze Buch als ein urkundliches Denkmal des antipaulinischen Judenchristenthums in diese Zeit gesetzt hat. Fraglich erscheint ihm eben die Einheitlichkeit der Johannes-Apokalypse. Auch Daniel Völter, welcher in der Schrift über die Entstehung der Apokalypse (1882, 2. Aufl. 1885) deren Einheitlichkeit schon preisgegeben hatte, aber doch bei lauter christlichen Schreibern stehen geblieben war, befriedigt ihn nicht. Etwas Neues scheint auch ihm E. Vischer wirklich entdeckt zu haben in jüdischen Bestandtheilen der Johannes-Apokalypse. Aber die Entdeckung eines vollständigen jüdischen Gewandes, welches hinterher mit Stücken von dem jungen Christenthum ausgeflickt sei und christlichen Besatz erhalten habe, billigt der französische Gelehrte doch nicht. Dieser Entdeckung hält er mit Recht drei bedeutende Schwierigkeiten vor: 1) Die drei ersten Capitel, welche einem 30 Jahre späteren Schriftsteller zugeschrieben werden, zeigen unleugbar denselben Stil und dieselbe Weise der Anführungen aus dem Alten Testament, wie der Kern des Werkes, und solche Einheit erklärt sich auch nicht durch die Unterstellung, dass der christliche Bearbeiter der Uebersetzer der hebräisch oder aramäisch geschriebenen jüdischen Apokalypse gewesen sei. 2) Der Name des Apostels Johannes ist unbegreiflich bei christlicher Bearbeitung einer jüdischen Apokalypse, welche Bearbeitung auch nicht bloss in Uebersetzung nebst Zuthat christlicher Stücke vorn und hinten, Einfügung christlicher Stücke in der Mitte, kurz in solchem Flickwerk bestanden haben kann. 3) Die Einheit des Plans erstreckt sich über die vermeintlich christliche Einleitung C. 1—3 hinaus in die vermeintlich jüdische Apokalypse hinein bis zu Ende von C. 10.

Alles dieses ist ganz überzeugend. Gleichwohl stimmt Sabatier mit den jüngsten deutschen Entdeckern darin überein, dass in dem zweiten Theile der Johannes-Apokalyse wirklich jüdische Stücke zu bemerken seien, und zwar gerade diejenigen Stücke, welche die bestimmteste Zeitlage ergeben, die grossen geschichtlichen Visionen von dem zu erhaltenden Tempel, der Geburt des theokratischen Messias, dem siebenköpfigen und zweihörnigen Thiere und dem Falle der Hure Babylon, überhaupt

11, 1—13. C. 12. 13. 14, 6—20. 16, 13—16. 17, 1—19, 2. 19, 11—21. 20, 1—10. 21, 9. 22, 5. Solche Mittheilung etwas älterer jüdischer Stücke soll der christliche Apokalyptiker selbst eingeleitet haben C. 10 durch das geöffnete Buch, welches der Seher zu verschlingen hat, bitter im Bauche, aber honigsüss im Munde, wie er denn 10, 11 den Auftrag erhalte, wiederum zu prophezeien über Völker und Nationen, Zungen und viele Könige und von C. 11 an nicht mehr, wie früher, im Himmel, sondern auf der Erde erscheine. Da erhalten wir für die Anfertigung der Johannes-Apokalypse zweierlei Tuch, in dem ersten Theile nur neues aus dem Christenthum, in dem zweiten auch etwas älteres jüdisches Zeug, und gerade das Beste würde der christliche Apokalyptiker aus dem Judenthum entnommen haben.

Mir kommt dieses zu verschlingende Buch wohl bitter genug im Bauche, aber nicht honigsüss im Munde vor, und ich kann es nun einmal nicht für dasjenige halten, welches der Apokalyptiker Johannes verschlungen hat. Zwischen C. 9 und 10 kann ich wirklich keine Unterbrechung des Zusammenhanges bemerken. Wenn der Seher 10, 11 angewiesen wird, wiederum zu prophezeien über Völker und Nationen, Zungen und viele Könige, so kann ich mich nicht darüber wundern, dass er von C. 11 an nicht mehr im Himmel, sondern auf der Erde ist. C. 14, 6—20 kann ich schon desshalb nicht als ein jüdisches Stück ansehen, weil dann die offenbar beabsichtigte Siebenzahl des als Lamm auf dem Berge Sion stehenden und zwischen zweimal drei „anderen Engeln“ erscheinenden Menschensohnes zerstört würde (vgl. m. Einl. in das N. T. S. 437 f.). Worauf anders als auf 14, 1 kann man denn den „anderen Engel“ 14, 6 zurückbeziehen? Welches Recht hat man, auch die folgenden Stücke oder gar Fetzen dem christlichen Apokalyptiker als solchem abzusprechen? Auch für das, was Sabatier demselben noch als Eigenthum belässt, finde ich mit Beyschlag die Domitians-Hypothese gar zu lahm.

Gern erkenne ich es an, dass der französische Protestant den Geist einer jüdischen Apokalypse aus dem ersten Theile der Johannes-Apokalypse völlig ausgetrieben, auch in dem zweiten Theile beträchtlich zurückgescheucht hat. Aber auf halbem Wege meine ich auch hier nicht stehen bleiben zu dürfen und wiederhole auch für diese jüngste Apokalyptik das alte: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. A. H.

J. Armitage Robinson, A collection of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by Spyr. F. Lambros, translated and edited with a preface and appendices. Cambridge 1888. 8. XII and 36 pp.

Von obiger Schrift habe ich auf Aufforderung der Redaction eine Anzeige für die Berliner Philologische Wochenschrift verfasst, meine aber doch auch den Lesern dieser Zeitschrift, welchen die neueste Hermas-Frage noch frisch in der Erinnerung sein wird (s. Heft II, S. 255 f. III, S. 378 f.), Bericht erstatten zu dürfen. Als selbständige Handschriften des griechischen Hermas sind bis jetzt allgemein anerkannt: 1) der Codex Sinaiticus, welcher aber bei Mand. IV, 3, 6 ganz aufhört, 2) der sg. codex Lipsiensis, welchen man nur in drei Blättern (bis Sim. IX, 30, 3) besitzt und bis dahin durch die Abschrift I (L^2) ergänzt, wogegen die Abschrift II (L^3) meist noch als ein trügerisches Machwerk des Simonides gilt.

In der ersten vollständigen Ausgabe des griechischen Hermas-Hirten (1887) habe ich mit Gründen, welche bis jetzt nicht entkräftet sind, behauptet, dass die Zwischen- und Randbemerkungen des Simonides in L^2 keineswegs auf Fälschung, sondern auf Herstellung eines lesbaren Textes ausgehen, und dass auch L^3, vielfach vorbereitet durch jene Bemerkungen, handschriftlichen Werth hat.

Diese Ansicht, wie die Behauptung, dass der durch Simonides 1859 veröffentlichte Schluss des griechischen Hermas-Hirten wenigstens einen überlieferten Text bietet, meint nun J. Armitage Robinson in Cambridge zu widerlegen durch Auffindung der übrigen (6) Blätter des cod. Lipsiensis. Der Professor Dr. Spyr. P. Lambros in Athen hat 1880 diese Blätter aufgefunden in der Bibliothek des Gregorios-Klosters auf dem Athos. Gerade in diesem Kloster (in meiner Ausgabe von 1887, p. VII, l. 21 steht aus Versehen Georgii st. Gregorii) wollte Simonides 1851 die 6 Blätter abgeschrieben, die 3 erhalten haben. Und bei den Mönchen dieses Klosters besteht die Ueberlieferung, dass Minas Minoides (offenbar Simonides) die 3 Blätter beseitigt, zu den 6 Blättern Randbemerkungen gemacht habe. Lambros liess durch Dr. Phil. Georgandas 1883 eine sorgfältige Abschrift verfertigen und hat am 15. Sept. 1887 für Hrn. Robinson eine genaue Vergleichung der 6 Blätter mit der grossen Ausgabe von O. v. Gebhardt und A. Harnack 1877 vollendet.

Ohne Zweifel kennen wir nun den codex Lipsiensis, welchen

wir auch Gregorianus (G) nennen können, bis Sim. IX, 30, 3 in. Vergleichen wir nun aber die Abschrift I (L^2), welche Simonides auf den unwissenden Abramios von Telos 1821 zurückführt, alle Welt aber bisher als Abschrift des Athos-Codex, von welchem 3 Blätter nach Leipzig gekommen sind, angesehen hat, so finden wir eine starke Abweichung, welche Lambros, noch unbekannt mit meiner letzten Ausgabe, aus dem ungenauen und eigenmächtigen Verfahren des Simonides erklärt und Robinson für den vermeintlichen Beweis verwerthet, dass dieser Neugrieche die Abschrift L^2 höchst leichtfertig und willkürlich verfertigt und 1859 einen gefälschten griechischen Schluss des Hirten zum Vorschein gebracht habe.

Jeder Unbefangene, welcher die Abweichungen von G und L^2 genau durchgeht, muss aber finden, dass beide sich unmöglich wie Urschrift und Abschrift zu einander verhalten können, dass wir in L^2, wie in L^3, wo oft genug die Lesart von G gegen L^2 bewahrt ist, vielmehr eigene handschriftliche Ueberlieferungen haben, dass desshalb der Schluss auf Simonideische Fälschung des griechischen Schlusses nichts weniger als zwingend ist. Für jetzt bemerke ich nur, dass die Zwischen- und Randbemerkungen des Simonides in L^2 von der Handschrift des Abschreibers selbst abweichen und die Vermuthung gestatten, jener habe sich 1851, wie die 3 Blätter, so auch die ergänzende Abschrift (wohl des Abramios von 1821) angeeignet und mit Bemerkungen versehen. Vorbehaltlich weiterer Erörterungen schliesse ich mit der Bemerkung, dass in meiner Ausgabe von 1887 Vis. III, 5, 1 p. 20, 6 nach *ἁγνῶς* aus Versehen fehlt *καὶ ἁγνῶς* (G *ἁγνῶν καὶ σεμνῶν*). A. H.

Berichtigungen:

S. 401, Z. 7 v. u. l.: Idealismus statt: Hellenismus.
S. 432, Z. 14 v. o. l.: häretischen statt: katholischen.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.